ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Vol. 14 - 1951

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma California

GRANADA
FACULTAD TEOLOGICA S. I.
APARTADO 32

39324

v.14
1951

IMPRIMI POTEST
Matriti, 18 februarii 1952
Ioannes M.ª Ponce S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 4 martii 1952
† Balbinus, Archiep.us Granaten.

Ediciones «JURA». San Lorenzo, 11 - Madrid

LA VIDA ETERNA EN SAN JUAN SEGUN TOLEDO Y MALDONADO

por

J. Leal S. I.

INTRODUCCION

La ocasión de este trabajo nos la ha dado una publicación reciente sobre la Cristología de S. Juan del sabio benedictino *Dom Jacques Dupont*, de la Abadía de Saint-André, de Brujas (1). Se trata de un estudio serio sobre el Logos, la Luz, la Vida y la Gloria aplicada a Cristo. La parte más extensa es la que se refiere a la Vida. La conclusión a donde llega el autor es que la idea de vida eterna en S. Juan tiene siempre un sentido fundamentalmente escatológico. La vida conviene a Cristo en cuanto soberano Juez de vivos y muertos al fin de los tiempos. Entonces la dará de hecho y realmente; ahora sólo da la vida o la muerte por su palabra e indirectamente: en cuanto que el que la recibe o la rechaza al final, en la Parusía, será resucitado para vida o para muerte (2).

La vida eterna en el cristiano no es un principio de acción con el que puede vivir desde ahora en el tiempo, pues no la posee como un bien presente susceptible de crecer y desarrollarse. La vida es la salvación y la felicidad del mundo futuro, una herencia asegurada de la que se go-

---

(1) *Essais sur la Christologie de Saint Jean*, Bruges, 1951.

(2) p. 230.

zará más tarde. Aunque S. Juan dice que la vida eterna existe ya desde ahora en el creyente como algo actual y presente, su contenido real mantiene el carácter de vida imperecedera reservada a los elegidos. No existe interiorización, espiritualización de la vida eterna en S. Juan; no es la vida del alma, una vida religiosa, espiritual o sobrenatural. La vida que Cristo trae y promete es la salvación escatológica (3).

Dom Dupont reconoce que es muy frecuente en los autores explicar la vida eterna en S. Juan por la vida de la gracia, por la comunión vital que existe desde el bautismo entre Cristo y los fieles. El cree que no es éste el contenido de la vida eterna en S. Juan, porque en la literatura apocalíptica marca siempre la condición de los elegidos en el mundo futuro de la bienaventuranza, de la felicidad e inmortalidad y se contrapone a la vida actual, vida física, natural, empírica, que acaba con la muerte. La vida eterna en S. Juan se relaciona generalmente con la resurrección corporal del fin de los tiempos, con el juicio final. La vida guarda una correspondencia exacta con la idea de salvación. S. Juan no ha modificado el sentido que tenía la vida antes de él en la literatura judía y cristiana. Si él la proyecta al tiempo presente también, esta modificación no afecta al contenido mismo de la noción de vida, sino a la expresión y concepción de la misma. La posesión de la vida no es hoy más real y presente que la posesión de la gloria, que también se considera presente. La vida no es la adhesión a Cristo, sino su consecuencia y recompensa. La posesión actual de la vida no entraña interiorización de la misma, porque S. Juan no la concibe como vida del alma por la gracia, vida sobrenatural y mística, que se nos da ya desde ahora para vivirla realmente, para desarrollarla en su propia entidad y ser... La vida eterna es un don indivisible, perfecto y entero desde el primer momento, la vida reservada a los elegidos en el mundo futuro, sinónimo de salvación y felicidad definitiva (4).

La originalidad de S. Juan no está en cambiar el contenido que tenía la vida en sus predecesores, sino en considerarla como presente desde ahora. Pero esto no es más que consideración y perspectiva, que no afecta en nada a la noción misma de vida. Lo que tendrá lugar después se mira ya como presente. «Es todo el momento escatológico que se desplaza.» Para S. Juan la Parusía del Hijo del Hombre, por oculta y oscura que sea, es ya una realidad presente. Cristo ejerce ya desde ahora su función de

---

(3) p. 194-5.
(4) p. 226-229.

Juez supremo y de autor de la vida, según la acogida que se dispensa a su palabra (5).

Hemos transcrito muchas de las frases de Dom Dupont para que el lector pueda apreciar convenientemente su pensamiento. Para él la vida eterna en S. Juan es simplemente la felicidad completa del hombre en cuerpo y en alma, y no abarca en su contenido la vida interior de la gracia, que nos da el bautismo. Y puesto este principio, ya se ve que la actualidad de la vida eterna no es más que una proyección del futuro al presente, una trasposición de planos o tiempos, cuestión de perspectivas, pero nada más.

El estudio de Dom Dupont tiene positivo mérito y desde el principio se nos hizo interesante, más que nada por el punto de partida en que se coloca para la exégesis de S. Juan. La luz que lo ilumine hay que recogerla primero en sus mismos escritos y luego del Antiguo Testamento, de la literatura apocalíptica, de los escritos de S. Pablo y del lenguaje mismo y de la teología cristiana del primer siglo. La conclusión, sin embargo, nos pareció desde el primer momento chocante y exagerada. Y quisimos confrontarla con la exégesis del Cardenal Toledo, quien como pocos ha penetrado en el pensamiento teológico de S. Juan. La profundidad de su comentario es antes que nada teológica y en esto supera a Maldonado, a quien también hemos estudiado.

¿Cómo entiende la vida en S. Juan el Cardenal Toledo? ¿Cuál es el contenido de este término? Vamos también a consultar a Maldonado. El estudio de ambos exégetas es interesante. Pero sobre todo el de Toledo. En el artículo que tiene el P. Frey sobre la idea de vida en S. Juan cita hasta cuatro veces a Toledo (6). Recientemente, P. Bonnetain, en su magnífico estudio sobre la gracia en la Sagrada Escritura reconoce dos veces el influjo que ha ejercido Toledo en la exégesis posterior sobre los conceptos de vida, de luz, de gracia y de verdad en el IV Evangelio (7).

I. EL TEMA DE LA VIDA EN EL IV EVANGELIO

El P. Maldonado observa que el tema de la vida es uno de los favoritos de S. Juan (8). Toledo, para explicar el sentido que tiene la vida

---

(5) p. 231-2.
(6) *Le concept de «Vie» dans l'Evangile de Saint Jean,* Bibl 1 (1920) 41.55 232.234.
(7) *Grace:* DBS 3, 1261.1293.
(8) *Commentarii in quatuor Evangelistas.* Tomo 2, qui complectitur Evangelium

en el Prólogo, recorre diversos otros pasos del Evangelio y termina con esta hipérbole: «Sunt sexcenta huiusmodi testimonia» (9).

Ateniéndonos al Evangelio y a aquellos versos en que sale la palabra *vida* (ζωή), podemos formar esta lista, que es el mejor argumento de la importancia y extensión que alcanza el tema de la vida en S. Juan (10).

1,4 In ipso *vita* erat, et *vita* erat lux hominum.
3,15 Ut omnis qui credit in Ipsum non pereat, sed habeat *vitam aeternam.*
16 ...ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat *vitam aeternam.*
36 Qui credit in Filium, habet *vitam aeternam*: qui autem incredulus est Filio, non videbit *vitam.*
4,14 Sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis *in vitam aeternam.*
36 Et qui metit... congregat fructum *in vitam aeternam.*
5,24 Qui credit ei, qui misit me, habet *vitam aeternam,* et in iudicium non venit, sed transit a morte *in vitam.*
26 Sicut enim Pater habet *vitam* in semetipso: sic dedit et Filio habere *vitam* in semetipso: et potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.
29 Et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem *vitae*...
39 Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis *vitam*
40 *aeternam* habere... et non vultis venire ad me ut *vitam* habeatis.
6,27 Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet *in vitam aeternam.*
33 Panis enim Dei est, qui de caelo descendit, et dat *vitam* mundo.
35 Ego sum panis *vitae.*
40 Haec est autem voluntas Patris mei... ut omnis qui... credit in eum, habeat *vitam aeternam* et ego resuscitabo eum in novissimo die.

Lucae et Ioannis integrum, Moguntiae, 1854. In Jn. 1, 4, p. 398. La primera edición del comentario a S. Juan es del año 1597 (Mussiponti, Pont-à-Mousson). El autor había muerto el 5 de enero de 1583. Cfr. R. GALDÓS, *Miscellanea de Maldonato*, Madrid, 1947.

(9) In Jn. 1, 4. *In Sacrosanctum Ioannis Evangelium commentarii*, Romae, 1588. Annot. 18, Tom. 1, col. 37.

(10) C. H. BRUDER, *Concordantiae omnium vocum N. T. graeci*, Göttingen, 1913.

6,47 Qui credit in me habet *vitam aeternam.*
48 Ego sum panis *vitae.*
51 (Vg. 52) Ego sum panis vivus... et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi *vita.*
53 (Vg. 54) ...Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis *vitam* in vobis.
54 (Vg. 55) Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet *vitam aeternam* et ego resuscitabo eum in novissimo die.
63 (Vg. 64) Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et *vita* sunt.
68 (Vg. 69) Verba *vitae aeternae* habes.

8,12 ...Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit *lumen vitae.*
10,10 ...Ego veni ut *vitam* habeant et abundantius habeant.
28 Et ego *vitam aeternam* do eis et non peribunt in aeternum.
11,25 Ego sum resurrectio et *vita*...
12,25 ...qui odit animam suam in hoc mundo, *in vitam aeternam* custodit eam.
50 Et scio quia mandatum eius *vita aeterna* est.
14,6 ...Ego sum via, veritas et *vita*...
17,2 ...ut omne quod dedisti ei, det eis *vitam aeternam.*
3 Haec est autem *vita aeterna*: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.
20,31 Haec autem scripta sunt ut credatis, quia Iesus est Christus Filius Dei: et ut credentes *vitam* habeatis in nomine eius.

En la Primera Carta de S. Juan se encuentra la palabra *vida* hasta en *diez versos,* y en el Apocalipsis hasta en *diecisiete versos.*

El P. Frey ha hecho un cálculo comparativo. Mientras en los tres Sinópticos juntos sólo aparece el término *vida* dieciséis veces, en el IV Evangelio nada más aparece hasta treinta y seis veces (11). Dom Dupont dice que el substantivo *vida* sale diecisiete veces en el Apocalipsis y trece veces el verbo *vivir* (12). En el Evangelio aparece *la vida* diecinueve ve-

(11) art. cit. p. 38.
(12) o. cit. p. 149.

ces, y *la vida eterna,* diecisiete veces; en la Primera Carta, *vida* hasta siete veces; *vida eterna,* seis veces (13).

Además del *substantivo vida* hay otros términos de sentido homogéneo y correlativo como viviente, vivir, vivificar, nacimiento... Así considerado *el concepto vida* lo encuentra el P. Frey en todos los veintiún capítulos de que consta el IV Evangelio (14).

La simple lectura de los textos que nosotros hemos transcrito del Evangelio basta para formarse una idea de la importancia que tiene el tema de la vida en S. Juan.

La misma lectura, comparando y relacionando unos textos con otros, puede también por sí sola orientar mucho en el sentido que tiene la vida. Cuando se junta a la idea de la resurrección final, se ve claro que se refiere a la vida eterna total y perfecta, la de todo el hombre, alma y cuerpo, en el estadio definitivo que seguirá al tiempo. Otras veces se podrá dudar si se refiere al tiempo presente. Hay textos en que la vida se presenta como actual y presente, como un estado ya adquirido.

Por la misma lectura también de los textos se ve en seguida que la vida unas veces se considera en Dios y en Cristo y otras veces en los cristianos. El Padre tiene la vida y la ha comunicado al Hijo. Este, a su vez, trae la misión de comunicarla a los que le siguen y creen en él y en el Padre. ¿Qué sentido concreto tiene en todos estos casos la vida?

Se habrá notado también que S. Juan unas veces emplea el substantivo solamente y otras veces al substantivo le añade el adjetivo de vida *eterna.* ¿La vida y la vida eterna son lo mismo?

Esta pregunta se puede satisfacer ya desde el principio por la mera comparación de unos textos con otros. Dom Dupont observa que en los Sinópticos el adjetivo *eterno* añadido a *vida* no cambia en nada la idea. Para S. Mateo es lo mismo *entrar en la vida* (18, 8.9; 19, 17) que poseer o heredar *la vida eterna* (19, 16.29).

Según él, en S. Juan son también sinónimos *vida* y *vida eterna.* Lo demuestra la proporción casi igual en que se encuentran y la facilidad con que se pasa de un término a otro, dentro, a veces, del mismo verso. En el pensamiento, pues, de S. Juan, *vida* o *vida eterna* no difieren (15).

El Cardenal Toledo, sin embargo, nos ha hecho la impresión de que subraya el adjetivo de vida *eterna,* que mantiene siempre cierto matiz

---

(13) o. cit. p. 164.
(14) art. cit. p. 40-47.
(15) o. cit. p. 163/4.

temporal, refiriendo la vida a la eternidad. Para los exégetas modernos es adjetivo de cualidad más que de tiempo y así se refiere siempre a la vida propia de Dios y que Cristo comunica a los que se le unen.

II. LA VIDA EN CRISTO

De los textos que refieren la vida a Cristo hay muchos que tienen un sentido muy claro: se refieren abiertamente a Cristo como causa y autor de la vida. Así son, por ejemplo, todos los que se relacionan con el pan de la vida en el capítulo sexto. Cristo es el pan de la vida, porque *da* la vida al mundo. En este mismo sentido se identifica con la vida (14, 6), con la resurrección y la vida (11, 25), en cuanto que él tiene poder para *dar* la vida. La misión de Cristo es misión de vida. Ha venido como Buen Pastor para dar la vida con abundancia (10, 10.28). Esta es la orden que ha recibido de su Padre (12, 50). Por esto, cuantos vienen a él y creen en él tienen la vida (3, 15.16.36).

En unos se afirma expresa y directamente que Cristo da y es causa de la vida, en otros la afirmación es indirecta e implícita. Lo general es que la vida en los cristianos se condicione abiertamente a la fe y unión con Cristo. Es un modo indirecto de decir que él es la causa y el principio de la vida.

Todo el Evangelio de S. Juan no tiene más fin que anunciar la vida eterna que da Cristo a los que creen en él. Escribe para que los hombres crean en Cristo y creyendo alcancen la vida *por él* (20, 31).

«En el nombre de él» es un hebraismo, según Toledo, que significa tanto como «por él». «Virtute meriti et satisfactionis eius per fidem communicatae salutem accipere. Virtus enim Christi est, quae per fidem vivificat credentes in eum» (16).

Entre todos los textos que refieren la vida a Cristo hay dos que necesitan especial declaración y vamos a ver cómo los exponen Toledo y Maldonado.

1. In ipso vita erat et vita erat lux hominum (1, 4)

Empieza Toledo la exégesis de este texto difícil, relacionándolo con el verso anterior, en que se habla de la creación del mundo por el Verbo:

---

(16) In Jn. 20, 31; Tom. 2, 553/4; com. 2.

«*Prosequitur* Evangelista *Verbi opera et effectus* narrare, et a rerum omnium creatione, quae per Verbum perfecta est, *ad reparationem* hominis, quae in ipso Verbo est facta, describendum se convertit» (17).

Este verso, pues, conviene con el tercero en una cosa: en hablar de la acción y obra del Verbo. Difiere, sin embargo, en que esta obra no es en el mundo *natural,* sino en el *sobrenatural.*

«Non tantum per Verbum Deus omnia *fecit,* sed etiam in eodem Verbo *vitam spiritualem, caelestem et aeternam operatus est*» (18).

El sentido en que Toledo va a explicar la vida en el Verbo es esencialmente dinámico y relativo dentro del mundo sobrenatural de la redención.

Para explicar el sentido de este verso del Evangelio cita otro parecido de la 1 Jn. 5, 11: «*Vitam aeternam dedit nobis Deus. Et haec vita in Filio eius est*».

Este verso se presta para una breve comparación entre el primero y el segundo hemistiquio:

a) *La Vida eterna* nos la ha dado el Padre a nosotros.

b) *Esta misma* vida eterna está en el Hijo.

Es decir, que la vida en Cristo guarda una relación muy estrecha con la vida en los cristianos. ¿Qué relación es esta? Toledo lo dice muy claro: «Id est, huius aeternae vitae, Filius, qui Verbum nunc (Jn. 1, 4) dicitur, *auctor est*» (19).

Toledo considera la vida en Cristo no formalmente y en sí, sino causal y virtualmente. No de una manera absoluta, sino relativa. Tanto la vida como el Verbo en que ella está se refieren a los hombres. El Verbo en quien está la vida es el Verbo Encarnado, *hecho hombre.*

«Verbum quod *sola* sua *divinitate, omnium creator* erat, ratione *carnis* in se *acceptae* et divinitatis coniunctae, *auctor est vitae.* Non enim aliter fecit hominem vivere, nisi per carnem» (20).

El Cardenal Toledo mira la vida en Cristo como fuerza y potencia que puede vivificar y justificar al hombre caído. Pero existe en el Verbo como operante aun antes de la Encarnación en el tiempo. Así explica el imperfecto «*erat*». «In Ipso vita *erat.*» Este tiempo imperfecto indica dos cosas, según Toledo:

a) La voluntad eterna de Dios Padre de salvar al hombre por medio

---

(17) In Jn. 1, 4; Tom. 1, 33/4; com.
(18) Ib.
(19) Ib. 35/6.
(20) Ib.

del Verbo Encarnado. «Verbo suo carne induto eum reparare et vitae reddere decrevit», según se dice en 2 Tim. 1, 9 y Eph. 1, 4.

b) La acción vivificadora del mismo Verbo aun antes de hacerse hombre. A los justos de la antigua economía patriarcal y legal los vivificaba en virtud de su futura Encarnación. Esto es lo que dice S. Pablo en 1 Cor. 10, 4 y S. Juan en el Apc. 13, 8, cuando habla del sacrificio del Cordero ya en el principio del mundo. El sacrificio de la cruz existía virtualmente desde el principio del mundo.

«Quamvis credentibus ante carnem assumptam *vitam dabat*, dabat tamen quia caro sumenda erat... Evangelista enim sermonem facit de iis solum quae Verbi propria sunt» (21).

La explicación que hace el Cardenal Toledo del primer hemistiquio del verso 4, «In ipso vita erat», puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1.ª En el Verbo está la vida, porque él es *causa* o *autor* de la misma. La vida que poseen los fieles se encuentra en él como en su causa.

2.ª La vida está en el Verbo no exclusiva y puramente como Dios, sino como Dios-Hombre, como Verbo hecho carne. La Encarnación es lo más característico del Verbo y por ella el Padre ha querido ab aeterno redimir a la humanidad.

3.ª En el Verbo está la vida activamente aun antes de la misma Encarnación, porque desde el principio de la humanidad es autor de la vida en los fieles por virtud de su futura Encarnación.

4.ª La vida que hay en el Verbo es la sobrenatural. S. Juan no trata ahora del Verbo autor del mundo natural, sino del Verbo autor del mundo sobrenatural.

5.ª La vida sobrenatural es espiritual, celeste y eterna. Es decir, vida de gracia y de gloria (22).

En el comentario al segundo hemistiquio: «*Et Vita erat lux hominum*» repite estas mismas ideas.

«*Vita* in hoc loco posita est cum articulo, ut ipsum Verbum significetur. In Scriptura enim aliquando Verbum vita, aliquando in Verbo dicitur vita: et quamvis in utraque locutione *idem* sit *sensus*, nempe *Verbum esse auctorem et causam nostrae vitae*, tamen non est eadem nominum significatio. Quando enim Verbum dicitur vita, tunc vita accipi-

(21) Ib. 37/8; com.
(22) Ib. 33/4; com.

tur pro ipso Verbo, *qua ratione est vitae causa*». Y cita Jn. 14, 6 y Col. 3, 4, en donde la vida se identifica con Cristo.

«Quando autem in Verbo dicitur, esse vita, tunc vita accipitur pro ipsamet vita, quae datur in Verbo, et *cuius causa est* Verbum.» Y cita 1 Jn. 5, 11.

Si se consideran bien las palabras del Cardenal, se ve que siempre mira la vida en forma relativa y causal, nunca de un modo absoluto y cerrado. Si el Verbo es vida, lo es como causa y principio de la nuestra. Si en él está la vida, es porque en él está el principio y la causa de la nuestra.

Si existe alguna diferencia de contenido, es ésta: cuando se personifica la vida en el Verbo, se acentúa más la vida propia e increada del Verbo, como causa de la nuestra; cuando no se personifica, se carga más el tono sobre la vida participada por los fieles. Así se explica el propio Toledo:

«Magno consilio utraque locutione Ioannes in praesenti usus est: dicit enim: *in ipso vita erat,* ubi vita *pro ea quam* Verbum *efficit et dat nobis* ponitur (vida creada y participada). Postea subiungit: *et vita erat lux,* ubi vita pro ipso Verbo, quod est causa vitae accipitur» (23).

La vida participada de los creyentes estaba eternamente en el Verbo, no por su propia y formal esencia, sino como el efecto está en la causa: por la virtud propia y por la esencia misma de la causa. Por esto dijo antes Toledo que ambas expresiones tienen un mismo sentido, un mismo contenido real: la realidad misma del Verbo como principio y causa de la regeneración sobrenatural.

La exégesis del P. Maldonado coincide sustancialmente en este verso (1, 4) con la del Cardenal Toledo (24).

Según Maldonado, la vida que S. Juan afirma en el Verbo no es la íntima y absoluta suya. Y da tres razones:

1.ª La vida propia y personal del Verbo la ha afirmado desde que dijo que era Dios.

2.ª La vida sigue la misma orientación que la luz. Y la luz se refiere a los hombres abiertamente: *lux hominum.*

3.ª Si hubiera querido decir que el Verbo *vivía* (vida propia y absoluta del Verbo), hubiera dicho mejor: *ipsum vita erat.* Y no: *In ipso* vita erat.

---

(23) Ib. 41/2; com.

(24) El P. Maldonado no conoció el Comentario de Toledo, porque éste se publicó en Roma en 1588 y Maldonado murió el 1583.

S. Juan trata aquí del Verbo como causa y principio de la vida. Y ¿en qué sentido se ha de tomar la vida?

El P. Maldonado vuelve a coincidir con el Cardenal Toledo. S. Juan no trata de cualquier clase de vida, sino de *la vida espiritual de los hombres*. Desde el principio señala el fin substancial de la Encarnación y de la Redención: dar la vida a los hombres.

Va recorriendo Maldonado los principales textos del Evangelio y de la Carta y hace ver el sentido espiritual y causal que tiene la vida en el Verbo. Insiste de una manera especial en 1 Jn. 5, 11.12: «Vitam aeternam dedit nobis Deus, et haec vita in Filio eius est. Qui habet Filium, habet vitam.» Este texto lo considera como la interpretación auténtica que hace el mismo S .Juan de su prólogo. «Sed optimus sui interpres est Ioannes.»

Si S. Juan ha dicho «*in ipso vita erat*» y no: *ipsum* vita erat, es porque trata de nuestra vida en el Verbo. O si se quiere mejor: de la misma vida del Verbo «quatenus nostra» (25).

2. Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso (Jn. 5, 26)

Este verso tiene mucho parecido con el que hemos estudiado antes. Veamos cómo lo exponen Toledo y Maldonado.

El P. Toledo empieza su exégesis relacionándolo con el verso inmediatamente anterior: «Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audient *vivent*» (5, 25).

¿Por qué la voz del Hijo puede dar la vida a los muertos?

—Porque en él está la vida, el poder de vivificar. Poder amplísimo, que es el mismo del Padre.

No se trata, por consiguiente, de la vida que vive el Hijo o el Padre, sino de la vida que pueden dar y comunicar a los hombres (26).

La exégesis del P. Maldonado coincide sustancialmente con la del P. Toledo, pero es más perfecta y positiva en los particulares.

La vida del Hijo hay que tomarla en sentido causal y potencial, poder vivificador que posee en el orden de la redención. El P. Maldonado compara este verso 26 con el 21: «sicut Pater suscitat mortuos et vivificat,

---

(25) In Jn. 1, 4; p. 398.

(26) In Jn. 5, 26; Tom. 1, 489-92; com.

sic et Filius quos vult *vivificat*». Es el mejor comentario de la vida en el Hijo. «Resucitar y vivificar», según Maldonado responden a una misma acción, la acción salvadora de Cristo Redentor, que tendrá su perfección, cuando todos los creyentes logren la vida feliz por la resurrección final de los cuerpos. Si Cristo dice que ya ha llegado la hora de realizar él esa resurrección, es porque desde la Encarnación ha empezado la humanidad el período de su salvación total.

Si Cristo dice dos veces que los que oigan la voz del Hijo vivirán, no es porque aluda a los que no la oigan. De estos desgraciados no se trata aquí. Se habla solamente de los cristianos y de los fieles y éstos todos oirán la voz del Hijo. *Ha pretendido subrayar el poder y la fuerza de su voz.* «Noluit opinor quemquam excipere, cum paulo post dicat, audituros esse omnes; sed voluit *vim efficacitatemque vocis suae declarare*» (27).

La doctrina de Maldonado, a propósito de este texto, se puede resumir en tres proposiciones:

1.ª El Hijo o el Verbo Encarnado posee la vida en sí, en cuanto que es principio y causa de vida.

2.ª La vida de que es causa el Hijo es la espiritual.

3.ª El poder vivificador lo ha recibido el Hijo no por donación y gracia, sino por naturaleza. «Non dono, sed natura.» Por el hecho mismo de la Encarnación. Al unirse la naturaleza humana a la divina hipostáticamente, «omnem, quam Deus habebat, potestatem naturaliter habuit» (28).

Si ahora resumimos brevemente la doctrina del Cardenal Toledo y del P. Maldonado sobre la vida considerada en el Verbo, podemos establecer las siguientes proposiciones:

1.ª La vida en el *Verbo* es lo mismo que la vida en *Cristo,* porque el Verbo se considera siempre en su estadio histórico y sensible.

2.ª La vida en el Verbo Encarnado se considera causalmente como principio y fuente de vida. No es su vida absoluta y esencial, sino su poder vivificador el que se considera.

3.ª La vida se concreta siempre al plano de la redención y coincide con el fin de la misión del Verbo hecho hombre.

Estas tres primeras proposiciones las encontramos sustancialmente propuestas por Dom Dupont en su reciente Ensayo sobre la Cristología de S. Juan, de que hemos dado cuenta en la Introducción. Y creemos que se trata de una doctrina que responde mejor que ninguna otra al pen-

---

(27) In Jn. 5, 26; p. 570.
(28) Ib. p. 571.

samiento de S. Juan, tan bien expuesto y tan patente en su primera Canónica. Toledo y Maldonado hacen referencia a ella varias veces y citan entre otros textos, I Jn. 1, 1-3. El Verbo de la vida se ha dejado oír, ver y tocar. La vida se ha hecho manifiesta, objeto de visión directa e inmediata. Por eso puede ser objeto de testimonio. La vida que estaba en el Padre se nos ha aparecido y se nos ha comunicado.

Esta doctrina no se explica si la vida no se refiere a los hombres, al orden sobrenatural y al Verbo Encarnado como autor de ella.

4.ª La vida concretada al plano de la redención tiene una amplitud máxima, según Toledo y Maldonado. En su contenido entra la vida interior de la gracia, que se nos da en el tiempo, y la vida perfecta de la gloria, después de la resurrección.

En esta proposición se separa Dom Dupont de nuestos dos grandes exégetas. El Verbo autor de la vida para Dom Dupont es lo mismo que glorificador, porque en el contenido de la vida no entra el ser interior de la gracia, sino solamente el ser glorificado del cristiano. Para Toledo y Maldonado la vida se refiere principalmente al estadio último de la gloria, que es la consumación de la obra redentora de Cristo, pero no excluye el primer estadio de la justificación y regeneración del creyente. Cristo, autor de la vida, es santificador en el tiempo y glorificador en la eternidad.

III. LA VIDA ETERNA EN EL CRISTIANO

En muchos textos la vida eterna se propone como existente en el cristiano, aunque siempre como dependiente y efecto de la vida en Cristo. Vamos a considerar ahora estos textos para conocer mejor el sentido que le dan a la vida eterna nuestros dos grandes exégetas.

1. El sujeto de la vida eterna

El sujeto humano en que está la vida eterna no es cualquier hombre. Es siempre el creyente, que en S. Juan es sinónimo de buen cristiano, de cristiano práctico. La fe no es solamente el acto del entendimiento, sino también, y aun principalmente, de la voluntad y de todas las potencias, que se rinden y entregan a Cristo. El cristianismo y la fe para San Juan es la adhesión plena a Cristo. Por esto creer es lo mismo que ir a Cristo, recibir a Cristo, venir a él, guardar su palabra.

La posesión de la vida eterna se condiciona generalmente a la fe. «*Qui-*

credit in Filium habet vitam aeternam, *qui* autem *incredulus* est Filio, non videbit vitam» (3, 36). Este es el lenguaje ordinario (29). Es especialmente significativo el final del Evangelio. Toledo ha concretado muy bien el doble fin que se ha propuesto el Evangelista al escribir su libro: uno próximo e inmediato, engendrar la fe en Cristo; y otro último y principal, comunicar la vida eterna. Pero la vida eterna se logra mediante la fe: «Haec scripta sunt *ut credatis*... et *ut credentes* vitam habeatis in nomine eius» (20, 31).

Otras veces no es la fe, con este término propio, sino *el seguimiento* de Cristo, la condición necesaria para poseer la vida eterna:

«Ego sum lux mundi, *qui sequitur me* non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae» (8, 12).

Seguir a Cristo es algo más que la fe teórica y pura. *Seguir* y *creer* en Cristo es lo mismo que *obrar bien*. Por esto en otro texto la posesión de la vida eterna se condiciona a la práctica del bien.

«Procedent *qui bona fecerunt*, in resurrectionem vitae; qui vero *mala egerunt* in resurrectionem iudicii» (5, 29).

En el discurso sobre el pan de la vida es ordinario condicionar la posesión de la vida eterna a la comida del cuerpo de Cristo y a la bebida de su sangre (6, 53.54).

De estos textos se concluye claramente que el sujeto de la vida eterna no es cualquier hombre, sino el cristiano práctico, el que vive unido a Cristo con todo su ser.

2. El Contenido de la vida eterna

Explicando Toledo 17, 3, distingue dos clases de vida eterna: una que él llama incoada y consiste en la fe vivificada por la caridad (fides operibus perfecta), y otra propia y término, que consiste en el gozo eterno de Dios (30). Es decir, que la vida eterna se puede considerar en dos estadios: uno terreno, temporal, y otro, celestial, definitivo.

Cuando S. Juan habla de la vida eterna en el cristiano, ¿en qué plano la mira? ¿En el terreno o en el celestial? ¿En ambos juntamente?

La pregunta se puede formular también en estos términos. ¿En el contenido de la vida eterna entra la vida de la gracia o solamente la vida gloriosa de los creyentes al final de los tiempos?

Hay razones para ambas sentencias.

---

(29) Cfr. 3, 15.16; 5, 24; 6, 40.47.
(30) In Jn. 17, 3; Tom. 2, 313; annot. 5.

Para excluir la gracia del tiempo y referir la vida solamente al estadio de la glorificación, está primero el término de vida eterna, que es muy frecuente, y, sobre todo, la idea de la resurrección de los cuerpos, que suele con frecuencia juntarse a la vida, como expresión de la misma.

Esto en el texto mismo de S. Juan. Si se examina el lenguaje de los Sinópticos, se verá que la vida eterna en ellos reviste un marcado sentido escatológico y trascendente. Esto mismo se observa en la literatura bíblica y judía anterior a S. Juan.

Estas son las razones que mueven a Dom Dupont a excluir la gracia del contenido propio e inmediato de la vida en S. Juan.

Sin embargo, para afirmar la gracia como elemento integrante del contenido lógico y real de la vida en S. Juan, hay motivos serios que nosotros hemos de examinar más adelante. Ahora baste la manera tan actual y presente como propone S. Juan la realidad de la vida eterna en el cristiano. Los creyentes sabemos que *hemos pasado* de la muerte a la vida (1 Jn. 3, 14.15). La vida parece oponerse a la muerte en este texto en un sentido espiritual y místico y se propone como una realidad y un estado ya adquirido.

La vida está en el Hijo y los creyentes poseen al Hijo. Los que no creen no tienen al Hijo ni tampoco la vida (1 Jn. 5, 11-13). Estos textos identifican la posesión de la vida con la posesión del Hijo. Y en la teología de S. Juan la posesión y unión con Cristo, esa *unidad real* entre Cristo, Verbo Encarnado y el que se le entrega por la fe, que es una de sus ideas más propias y favoritas (31), se proyecta no hacia la lejanía de la eternidad, sino hacia la cercanía del presente. Es algo que diferencia desde ahora al creyente y al incrédulo. En suma, hay razones para pensar que S. Juan propone la vida como una posesión y no como una simple esperanza. Si es una posesión, la gracia entra en el contenido de la vida. ¿Qué nos dicen Toledo y Maldonado?

In ipso vita erat (1, 4)

Ya expusimos el sentido que tiene la vida en el Verbo, sentido dinámico y de acción o virtud. ¿Cuándo da el Verbo esta vida?

Toledo dice que la da *per fidem* y librando del pecado, aun antes de la Encarnación, aunque siempre por virtud de ella (32). En la Anotación

---

(31) Cfr. F.-M. Braun O. P., *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*, RevThom 50 (1950) 470.

(32) In Jn. 1, 4; Tom. 1, 35/6; com.

es todavía más explícito. Se trata aquí de la vida que «fit per gratiam et consummatur in aeternum per gloriam». Esta es la vida que anuncia todo el Evangelio (33).

Es decir, que el contenido de la vida eterna en S. Juan comprende la vida interior de la gracia y la vida futura del cielo.

Entre la vida y la luz pone Toledo una relación estrecha y causal. Cristo es autor de nuestra vida iluminándonos. Así explica él aquel «*et vita erat lux hominum*». «Vita non sum nisi his quibus lux sum» (34).

Es decir, que la vida sobrenatural en el hombre guarda proporción con la luz que le viene de Cristo. Como la luz tiene dos fases o tiempos, así también la vida. A la luz de la fe, que es de la tierra, corresponde la vida por la gracia, y a la luz directa de la visión corresponde la vida eterna de la gloria.

Este es también el sentir de Maldonado. Cuando comenta 1, 4, dice que Cristo es vida de los hombres iluminando. Para él no habría dificultad en considerar como sujeto la luz en la segunda parte del verso: «La luz era la vida de los hombres».

La vida la refiere ciertamente a la gracia: «Etsi multi adveniente Verbo non *revixerunt*, etsi multi non sunt illuminati, tamen in ipso vita erat» (35).

«*Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*» (1, 12).

Para conocer la mente de Toledo y Maldonado sobre el contenido de la vida eterna considerada en el cristiano, vamos a ver cómo explican la generación sobrenatural. Entre el nacimiento y la vida hay una relación estrecha.

Toledo tiene una explicación original de la filiación antes de Cristo y después de Cristo, pero que nos muestra cuál es su sentir sobre la realidad presente de la vida.

Distingue él entre *el ser y el estado* de hijo. Los justos del A. T. eran hijos, como lo es el niño que no ha llegado a la mayoría de edad; los justos del N. T. poseen el estado de hijos porque han llegado a la mayoría y plenitud de derechos. La filiación cristiana es real y presente y cita 1 Jn. 3, 1.

---

(33) Ib., 36; annot. 18.
(34) Ib., 41/2; com.
(35) In Jn. 1, 4, p. 400.

Como a toda filiación real y presente corresponde una vida, se sigue que Cristo, al hacernos realmente hijos de Dios, nos ha dado realmente la vida de Dios. Esta es la vida eterna.

Según Toledo existe verdadera proporción y correspondencia entre la vida y la gracia. La vida corresponde a la gracia y la luz a la verdad. Dar la vida y dar la gracia es una misma cosa.

«Dicitur autem plenum gratiae et veritatis, ab effectu et redundantia in nos, quia nobis gratiam et veritatem communicavit. Hi duo effectus respondent duobus superius explicatis: *vita et lux erat*. Gratia ad vitam, veritas ad lucem refertur» (36).

Como la vida de la gracia se distingue de la vida de la gloria, así también la filiación de la gracia. La de la gracia no es filiación plena y completa, porque no da la plena autonomía y libertad de los hijos. Esta la dará la filiación de la gloria, como se dice en Rom. 8, 23 (37).

Al tratar del bautismo vuelve a aparecer el tema de la generación y de la vida. El bautismo, dice Toledo, tiene dos efectos sustanciales: purificar al hombre, haciéndolo nuevo en Cristo, y colocarlo en el estado de hijo de Dios. Por este segundo efecto, que no se daba en la circuncisión, el bautismo es nacimiento y generación. En él nace el hijo de Dios (38).

La Escritura distingue tres clases de generación o nacimiento: *la natural*, que nos da el ser natural; *la sobrenatural* del bautismo, que nos renueva y pone en estado de hijos de Dios; *la sobrenatural de la gloria* con la resurrección corporal. Esta tercera es la perfecta. La segunda es necesaria para la tercera (39).

Cada generación y nacimiento tiene su ser propio. Al nacimiento natural corresponde *la carne*; al sobrenatural, que tiene por principio a Dios, corresponde el *espíritu*.

«Non quod esse humanum per naturalem generationen productum destruatur, manet enim natura hominis, sed superadditur *aliud esse, aliaque vita spiritualis et gratiae* a Spiritu Sancto producta... natura humana supra vitam rationalem et super esse humanum per Spiritum Sanctum accipit *aliam vitam divinam*, supernaturalem, incorpoream, nec tamen perit vita naturalis, sed perficitur» (40).

El P. Maldonado refiere la filiación de 1, 12 a la perfecta de la gloria

(36) In Jn. 1, 14; Tom 1, 93/4; com.
(37) In Jn 1, 12; Tom. 1, 73-75; annot. 35.
(38) In Jn. 3, 3; Tom. 1, annot. 8.
(39) Ib. 271.
(40) In Jn. 3, 6; Tom. 1, 265/6; com.

y el nacimiento divino de 1, 13 al interior de la justificación (41), que es también el nacimiento del bautismo (42).

Qui credit in Filium habet vitam aeternam, qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum (3, 36).

Este texto lo refiere el Cardenal Toledo a sola la vida de la gloria. Pero al principio de su exégesis nos expone su pensamiento general sobre la vida eterna en S. Juan: principalmente se refiere a la vida en la eternidad y por la gloria, secundariamente, a la vida presente de la gracia, que es vida eterna «*inchoata*».

Aquí en concreto se refiere Cristo al estadio último y escatológico de la vida.

«Qui credit in Filium, habere dicitur vitam aeternam; non quod *statim ac credit* vitam aeternam habeat; sed est tempus pro tempore, *habebit* scilicet suo tempore vitam aeternam, quando a saeculo recesserit. *Aliqui recurrunt ad gratiam*, quae est vita aeterna inchoata, sed non est id necessarium, nisi dicamus habere vitam aeternam quia per gratiam ius habet ad eam possidendam» (43).

La vida eterna, propiamente tal, empieza, según Toledo, «quando a saeculo recesserit», después de la muerte. La vida de la gracia no es formalmente la vida eterna, sino «radicaliter», «iuridice», en cuanto que da derecho a ella.

El P. Maldonado sigue literalmente en este paso la explicación del Cardenal Toledo.

Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam (4, 14).

La vida eterna tiene también aquí un sentido transcendente. Toledo explica más su pensamiento, dentro de la misma línea escatológica. La vida eterna comprende la gloria del cuerpo resucitado. Ilustra este texto y lo refiere a Rom. 8, 11, que trata de la resurrección corporal de los justos. La vida eterna es la vida feliz de todo el hombre en la eternidad.

---

(41) P. 412-414.
(42) In Jn. 3, 6, p. 482.
(43) In Jn. 3, 6; Tom. 1, 331/2; com.

Distingue Toledo la fuente, el agua de la fuente y el término a donde llega el agua.

La fuente es el Espíritu Santo, que se da a los justos.

El agua de la fuente es la gracia santificante y los dones del Espíritu.

El término, a donde llega el agua, es la vida bienaventurada del cielo.

Como se ve, la gracia se distingue de la vida eterna, pero se une a ella, como la causa con el efecto. La gracia empuja al hombre al gozo mismo de Dios «cuius fruitio vita aeterna est» (44).

La exégesis del P. Maldonado coincide substancialmente, aunque él no menciona aquí la gracia, sino solamente al Espíritu Santo, pues no distingue la fuente y el agua. «*Fons aquae*» es para él una misma cosa: aqua fontalis, aqua viva (45).

Esta explicación nos parece más literal y positiva. Cristo habla de la formación de un principio de vida en el creyente. Y este principio de vida lo expresa con la metáfora del agua de la fuente. No dice aquí más. Pero por el principio fundamental de analogía sabemos que este principio de vida es doble: el increado, que es el Espíritu Santo, y el creado, que es la gracia santificante. La explicación, pues, de Toledo es justa, aunque se acomode menos a la letra. El P. Durand observa que difícilmente se encontrará un texto que hable más claro de la existencia de la gracia santificante (46).

> *Qui credit ei, qui misit me, habet vitam aeternam et in iudicium non venit, sed transit a morte in vitam* (5, 24).

No son raros los autores modernos que expliquen este texto en el sentido de la gracia (47). Sin embargo, Toledo y Maldonado lo refieren exclusivamente a la vida de la gloria. Y esto mismo ocurre en los otros textos de este capítulo quinto (48).

El P. Toledo resuelve la dificultad que pudiera alguno encontrar en el tiempo presente del verbo:

«Nec obstat, quod verbo praesentis temporis utitur, *"habet vitam*

---

(44) In Jn. 4, 14; Tom 1, 367/8; com.

(45) In Jn. 4, 14, p. 520.

(46) *Evangile selon St. Jean*, París, 1938, p. 117. «Il n'est pas posible de dire plus clairement que Jésus donnera a ceux qui croiront en lui un principe permanent de vie éternelle.»

(47) Cfr. vgr. FREY, art. cit. p. 51.

(48) 5, 24.26.29.39.40.

aeternam". Saepe enim tempus pro tempore ponitur; sicut etiam superius dicitur suscitat mortuos; et tamen de praesenti non suscitat, sed est sensus: ipsius est suscitare mortuos. Sic dicitur credens habere vitam aeternam, *quia ius habet*, et ipse est, qui vivificandus est» (49).

El P. Maldonado dice que este verso se debe entender lo mismo que 1, 4, pero con esta diferencia: en 1, 4 se trata principalmente de la vida espiritual, «hic (5, 26) de corporali potissimum sermo est» (50).

> *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die* (6, 54; Vg. 55).

Este texto puede personificar todos los otros en que se promete o se afirma la vida en el que come el cuerpo de Cristo y bebe su sangre. Hasta once veces sale la vida en este capítulo sexto.

Si se compara el v. 54 con el 53, se podrá ver que los dos expresan una misma idea, con esta diferencia: en el v. 53 la idea se expresa negativamente: «*Nisi manducaveritis... non habebitis vitam*». En el v. 54 la forma es afirmativa: «*Qui manducat... habet vitam*».

Dentro de la identidad de idea, además de la forma general antitética, hay otras pequeñas diferencias de palabra y aun de sentido.

En el v. 53 se habla nada más que de *la vida*. En el v. 54, de *la vida eterna*. Es un ejemplo más que demuestra cómo en S. Juan el adjetivo «*eterno*» no modifica el contenido del sustantivo «*vida*».

En el v. 53 con la comida de la carne de Cristo y la bebida de su sangre se relaciona solamente *la vida*; en el v. 54 se promete la *vida eterna y la resurrección* en el último día. Es decir, que el contenido de la vida eterna queda más explicitado en la dirección escatológica.

¿Cómo ven la promesa de la vida en este capítulo sexto nuestros dos grandes autores? Hemos de confesar que su manera de ver no es aquí la misma. El Cardenal Toledo silencia la vida espiritual e interior de la gracia cuando expone el contenido de la vida que promete Cristo a los que comulgan, aunque la supone y considera también como fruto de la Eucaristía. La vida de que trata en este discurso el Señor es siempre la vida eterna, la vida de la gloria, la vida del alma y del cuerpo resucitado.

---

(49) In Jn. 5, 24; Tom. 1, 485/6; com. Los verbos *venit, transit* tienen, según Toledo, un sentido *futuro*. Col. 487/8; com. 2.

(50) In Jn. 5, 26, p. 571.

La exégesis del P. Maldonado es más compleja, pues la vida que da Cristo a los que lo comen abarca tanto la vida espiritual del alma, como la vida gloriosa de los cuerpos.

Toledo es siempre constante dentro de la misma línea escatológica. Al comentar 6, 35 dice que el no tener hambre ni sed no se cumple en esta vida, sino en la eterna, que es la que promete y da Cristo, pan de vida (51). La vida eterna está íntimamente unida a la resurrección particular de los creyentes, que es la resurrección para la gloria (52). La eficacia del pan de la vida es en orden a esta resurrección (53).

¿Por qué es Cristo pan de la vida?

Porque resucitará al fin de los siglos a los que creen en él (54). El empleo del tiempo presente no ofrece dificultad ninguna para el Cardenal Toledo. Si del que come el pan de la vida se dice que *tiene* la vida eterna, no es porque la tenga «quando credit» «in re», «sed in novissimo die». «Quando vero credit habere dicitur, quia *ius* ad rem habet, fides enim viva fidelis est velut pignus et ius quoddam ad vitam aeternam» (55).

El cristiano que come a Cristo muere como los demás al tiempo. Pero por virtud del pan que ha comido «resucitará a vida inmortal y eterna». El pan que da Cristo no es vida para el tiempo, sino para la eternidad. «Eam efficit post hanc corruptibilem». Si el pan libra de la muerte es porque por su fuerza «suscitabuntur ad aeternan et beatam».

El pan eucarístico deja una fuerza especial en el cristiano que lo empuja hacia la resurrección gloriosa. ¿Qué fuerza es ésta? Toledo la refiere a la gracia. «Virtute Christi manducati et in eo *per gratiam et spiritum manentem*» el cristiano resucitará para la vida eterna (56).

En la anotación se hace eco de la sentencia que aplica la vida eterna a la vida de la gracia. Y dice que es verdadera, pero que en este texto es una explicación violenta. Cristo habla de la vida eterna que es «animae et corporis et eam panis hic tribuit et efficit» (57).

En el contenido general de la vida entra ciertamente la gracia, según Toledo. Mas en el discurso sobre el pan de la vida, Cristo da a la vida un sentido total y pleno. La gracia es efecto de la Eucaristía y por ella adquiere el que comulga derecho a la vida eterna. «Recipiendo cibum et

---

(51) In Jn. 6, 35; Tom. 1, 577/8; com. 1.
(52) In Jn. 6, 39; Tom. 1, 583/4; com. 3.
(53) In Jn. 6, 40; Tom. 1, 585/6; com. 1.
(54) In Jn. 6, 44; Tom. 1, 587/8; com. 2.
(55) In Jn. 6, 47; Tom. 1, 593/4; com. 2.
(56) In Jn. 6, 49.50; Tom. 1, 595/6; com. 1.
(57) Tom. 1, 596; annot. 24.

effectum, nempe gratiam, vivificabitur et suscitabitur a me in aeternam vitam» (58).

El P. Maldonado coincide fundamentalmente con la exégesis del Padre Toledo, aunque extiende más el contenido de la vida en este capítulo sexto.

El pan que da Cristo es causa de la vida eterna y permanece «fructu, effectu» (59). La vida que promete Cristo mira principalmente a la que tendremos después de la resurrección: «Illis meruit ut ad vitam aeternam suscitentur, quia corpus et membra erunt Christi. Itaque cum Christo, i. e. cum suo capite resurgant et in caelum ad eamdem vitam aeternam ascendant» (60).

El tiempo presente del verbo tampoco es dificultad para Maldonado, porque puede tener muy bien sentido de futuro cierto:

«Habere autem, non habiturus vitam aeternam dicitur... quia, quamvis vitam iam aeternam non habeat, ius ad illam habet» (61).

Lo particular de Maldonado en la exégesis de este capítulo sexto es que en la vida que Cristo promete a los que le comen, encuentra frecuentemente la vida de la gracia.

El v. 51 (Vg. 52) cree que no se refiere a la resurrección corporal, sino a la vida espiritual del alma: «Manifestum tamen est vitam animae intelligi debere sicut vv. 50. 54... quamvis ex vita animae... vita quoque i. e. beatitudo corporis consequatur» (62).

Según él, Cristo promete en primer plano la vida espiritual del alma y por ella, porque con ella se une, la vida futura de la gloria.

En el v. 50 se trata de la vida del alma y del cuerpo. El pan de Cristo da la vida del alma, la cual no daba el maná. Y si puede dar la vida del alma, con mayor razón podrá dar la vida del cuerpo, que es inferior: «Plenior erit sententia et loco magis congrua si de vita etiam corporis intelligamus.» Y que así se debe entender se ve claro, cuando añade: «Et ego resuscitabo eum in novissimo die» (63).

En un sentido más inmediato y superficial se habla de la vida interior del alma y en un plano más completo y lleno (plenior erit senten-

---

(58) In Jn. 6, 57 (Vg. 58); Tom. 1, 625/6; com. 1; 628, annot. 30.
(59) In Jn. 6, 27, p. 590.
(60) In Jn. 6, 40, p. 603.
(61) In Jn. 6, 47, p. 609; cfr. in 6, 54 (Vg. 55), donde repite la misma idea. Habla el Evangelista en presente, porque por la gracia el justo tiene ya el derecho a la vida eterna.
(62) In Jn. 6, 51, p. 615.
(63) In Jn. 6, 50, p. 612.

tia) se habla también de la vida gloriosa de los cuerpos. Es decir, que el contenido de la vida que Cristo promete a los que le comen no se agota ni con la vida de la gracia ni con la vida de la gloria, sino que comprende ambas.

Según Maldonado se comprende más fácilmente cómo el pan que promete Cristo puede dar la vida del alma: «Cum Christus ipsa vita sit» al unirse a las almas por la gracia las vivifica.

Para comprender cómo puede dar también la vida a los cuerpos, conviene distinguir dos vidas y dos muertes de los mismos: una natural y otra sobrenatural o espiritual.

En lo que mira a la vida natural, la Eucaristía no queda por encima del maná que comieron los israelitas. Como murieron ellos, mueren también los cristianos. La diferencia está en la vida espiritual o sobrenatural. La Eucaristía da al cuerpo esa vida, es decir, «felicem illam atque beatam immortalitatem, quam beatorum in caelo habebunt corpora».

De dos maneras se puede explicar cómo la Eucaristía da la vida gloriosa a los cuerpos:

1.ª Al dar la gracia al alma «tribuit illi (corpori) *pignus* et veluti *initium* quoddam *beatitudinis*, quae vita aeterna nominatur».

2.ª El cuerpo de Cristo, por la unión hipostática, posee la vida eterna, y al unirse al nuestro se la comunica igualmente: «contactu suo corporibus nostris ingenerat... Itaque *semen* corporibus nostris quoddam immortalitatis imprimit».

En virtud de este contacto y como semilla el cuerpo cristiano resucitará a imagen del de Cristo.

En confirmación de esta segunda explicación cita Maldonado a San Ignacio de Antioquía, que llama al cuerpo de Cristo «medicina de inmortalidad», «antídoto contra la muerte», y a S. Ireneo, que compara a la virtud de la semilla la fuerza que adquiere el cuerpo cristiano después de la comunión (64).

> *Ego sum lux mundi: qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* (8, 12).

¿Cuál es la luz de la vida? Toledo y Maldonado la refieren a la fe. Por la fe el cristiano conoce y sigue el camino que lleva a la vida. La

(64) In Jn. 6, 50, p. 612/3.

vida aquí es un genitivo de término y ambos autores la aplican a la gloria. La fe es simplemente la adhesión a Cristo, que es el camino para la vida. Quien cree en él ha conocido y entrado en el verdadero camino.

El P. Toledo no menciona más que la vida de la gloria, pero el Padre Maldonado pone en primer lugar esa explicación y luego añade que la fe se puede llamar «luz de la vida», *también* «quia in hac vita cum caritate coniuncta *vitam animae* tribuit». Estas palabras de Cristo tienen el mismo sentido que aquellas otras del Evangelista: *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum* (1, 4).

Esta es la explicación que prefiere Maldonado y en ella se conforma más con la exégesis que ha hecho de la vida en el discurso sobre la Eucaristía (65).

Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant (10, 10).

Nuestros dos autores refieren la vida de este texto a la gracia y a la gloria, pero de diversa manera. Toledo encuentra la gracia en el «*vitam habeant*», y la gloria en el «*abundantius habeant*». Es la misma explicación de S. Juan Crisóstomo y de su Escuela.

Maldonado observa que debieron leer un texto griego diverso del nuestro y parecido al latino, que hace comparativo al adjetivo. Nuestro griego actual no da pie para esta distinción, porque lee en grado positivo de esta manera: «*Ego veni ut vitam habeant et abundantem habeant*». Se trata, pues, en ambas partes de la misma vida, que tiene un sentido complejo, de gracia y de gloria. En este mismo sentido explica Maldonado, 10, 28, que Toledo refiere sólo a la gloria. Maldonado dice: «Gratia, quam Christus in hac vita ovibus suis dat, natura sua satis est, ut eos in vitam aeternam ducat» (66).

Ego sum resurrectio et vita (11, 25).

El Cardenal Toledo explica este texto en sentido abiertamente escatológico. Cristo tiene poder para dar a sus fieles la resurrección de la vida: «Vita non accipitur pro vita quae contra mortem distinguitur et communis est bonis et malis et ad quam credentes et non credentes sunt suscitan-

(65) In Jn. 8, 12; Tom. 1, 743/4; com. 2. *Maldonado*, p. 678.
(66) In Jn. 10, 28, p. 747; cfr. In Jn. 10, 10, p. 739. TOLEDO in Jn. 10. 10; Tom. 1, 865/6; com. 1. In Jn. 10, 28; Tom. 1, 901/2; com. 1.

di... accipitur pro *vita beata et felici* ad quam resurgent credentes in Christum» (67).

El P. Maldonado reconoce que esta exégesis de Toledo (no lo menciona expresamente) es la de los Padres griegos y que la vida y la resurrección se refieren a lo mismo, a la gloria. El, sin embargo, distingue entre resurrección y vida. La resurrección se refiere a la vida de los cuerpos. Cristo tiene poder para resucitar a los muertos y esto es lo que explica cuando dice: «*Qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet*». La vida se refiere al alma. Los que viven la vida de la gracia, la viven por Cristo. Y esto es lo que explica en el v. 26: «*et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum*».

Aunque parezca extraña esta exégesis, las palabras de Maldonado no dejan lugar a duda. La vida aquí se refiere a la gracia, la resurrección a la vida del cuerpo.

Es lamentable que Maldonado no haya reparado en el paralelismo tan perfecto que existe entre el verso 25 y el 26 y entre la resurrección y la vida. Cristo no habla aquí más que de la vida de los cuerpos. El les puede dar la vida, porque puede resucitarlos, y esto es lo que explica en los dos versos. Los cuerpos que han muerto, vivirán, porque él es la resurrección. Los cuerpos que viven, que no han muerto todavía, aunque mueran, no morirán para siempre, por la misma razón: él les dará la vida resucitándolos. Y esto se concreta al caso de los fieles: *qui credit in me*. Esta es la exégesis de Toledo y de todos los Padres griegos, como reconoce Maldonado (68).

Ego sum via, veritas et vita (14, 6).

El P. Maldonado se lamenta de la liberalidad o abundancia de la respuesta que Cristo ha dado a Sto. Tomás. Si no hubiera respondido nada más que a la pregunta que le había hecho, hubiera respondido solamente: *Ego sum via*. Y el sentido hubiera sido muy claro. Por Cristo se va al Padre, por la fe verdadera en Cristo, que es la adhesión perfecta a su persona.

La oscuridad de este texto está en las palabras que él añadió por su cuenta, sin que nadie se lo hubiese preguntado: *Yo soy la verdad y la vida.*

Las dos explicaciones que propone el P. Maldonado se fundan en la

---

(67) Tom. 1, 935/6; com. 4.
(68) In Jn. 11, 25.26. p. 763/4.

relación y unión íntima que debe existir entre los tres substantivos, y por eso dice que hay dos explicaciones probables:

1.ª *Veritas et vita* se pueden considerar como dos adjetivos o epítetos en forma substantivada del primer término (*via*), que es el principal y que más directamente responde a la pregunta de Tomás. Como si dijera: ego sum «*via vera et ad vitam ducens*, via veritatis et vitae, h. e. qua ad veritatem et vitam itur, aut qua itur ad veram vitam».

Tendríamos aquí un caso más de la tan frecuente figura gramatical, conocida con el nombre de hendíadis. Un hebraismo, según el P. Maldonado.

2.ª También se puede tomar la verdad por sinónimo de luz. Cristo es el camino que lleva a la vida y la luz que ilumina ese camino:

«Ego sum fax quae praeit, viam ipsam ostendens, et vita ad quam via ducit.» Y recuerda, 1, 4, donde Cristo es llamado vida y luz de los hombres (69).

El P. Maldonado no concreta el sentido que puede tener *la vida* que es lo que más nos podía interesar. Y es que ya antes había dicho suficientemente cómo se puede referir a la vida de la gracia y de la gloria.

El Cardenal Toledo precisa más el sentido de la *vida*, apoyándose en el contexto inmediato.

La respuesta de Cristo, dice él, se debe entender por la pregunta de Tomás (v. 5) y por lo que había originado dicha pregunta, que era la declaración de la partida del Señor al Padre y la promesa de volver a recoger a los discípulos (v. 3).

Al viaje corresponde el camino. Al término del viaje, corresponde la vida; a la promesa de que también los discípulos se han de juntar más tarde con el Maestro corresponde la verdad.

Jesús es el camino, porque por él se llega al Padre, a donde ahora se marcha él.

Jesús es la vida, porque por él se llega también a ella, que consiste en la unión y posesión del Padre.

Jesús es la verdad, porque hace y cumple lo que dice y promete. Les promete llevarlos al Padre y tenerlos junto a sí y lo cumplirá.

Esta exégesis del Cardenal Toledo tiene la ventaja de ceñirse al texto y al contexto inmediato. Por otro lado, el sentido de *fidelidad* que ha dado al *veritas* es muy frecuente en los salmos. La fidelidad es el gran

---

(69) In h. l. p. 822.

atributo de Dios y es frecuentemente expresado en los LXX por este término.

Desde luego *la vida* en este texto tiene, según Toledo, un marcado valor escatológico. Es una promesa a los discípulos de que resucitarán y vivirán con él, aunque sufran y mueran (70).

Recientemente Dom Dupont explica los tres substantivos en el sentido relativo y humano. Todos tres expresan lo que es Cristo para nosotros. Es el camino, la verdad y la vida para los hombres. *Camino* para que los hombres lleguen al Padre, sólo por Cristo se puede ir a Dios. Y con el camino coincide también *la verdad*. No se trata de la verdad absoluta ni filosófica, sino de la verdad religiosa, una verdad que se vive y practica y que puede coincidir con la religión verdadera (3, 21; 1 Jn. 1, 6). No se puede poseer la verdad ni estar en ella, si no es por la fe y la unión a Cristo (71).

En esta explicación la verdad es una explicitación concreta y en sentido propio del camino. Dejada la metáfora del camino, se pasa al terreno religioso y moral y se afirma que para llegar y unirse al Padre es necesario el culto y la religión fundada por Cristo, la que se apoya en su palabra y doctrina. De hecho la verdad que enseña Cristo tiende a trazar el camino para llegar a Dios.

La vida, más que al camino y a la verdad, se refiere al término mismo, que es el Padre. La vida se puede identificar con el Padre como se identifica con el Hijo. La vida que posee el Hijo está en el Padre.

Así explicados los tres substantivos responden a la misma pregunta de Santo Tomás. *Via* y *veritas* responden al camino, al cómo y por dónde se llega al Padre; *Vita* corresponde al mismo término, al Padre. Para llegar a la vida que está en el Padre, el camino es Cristo, la práctica de su palabra.

Toledo y con él Dom Dupont explican la vida en el sentido transcendente y escatológico. Nosotros preferimos con Maldonado dejarle toda su amplitud, que es la que se deduce de la unión con Cristo. En la unión con Cristo está la vida de la gracia y de la gloria. Y aquí antes que nada se recomienda la unión con Cristo bajo la metáfora del camino, como más adelante se recomendará bajo la alegoría de la vid.

---

(70) In h. l. Tom. 2, 93/4; com.

(71) O. cit. p. 213/4. La palabra de Cristo poseída y practicada es el camino para la unión con el Padre. La verdad es toda la palabra de Cristo y practicada es el camino seguro para llegar a Dios.

Pater, venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te: Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum (17, 2.3).

Cuando en 14, 6 referíamos la vida al Padre, no hacíamos nada más que seguir este texto y otros donde la vida se identifica o relaciona también con el Padre, el cual ha dado al Hijo poder para vivificar.

El poder que Cristo ha recibido del Padre es doble, según Toledo: uno para justificar y otro para salvar. Como hombre redime y justifica, y como Dios, juntamente con el Padre, salva y da la vida eterna (72).

La vida eterna en este texto la distingue, pues, Toledo de la gracia y de la fe. El conocimiento del Padre y del Hijo que tenemos en este mundo por la fe se distingue de la vida eterna, como su causa y medio. La vida eterna no consiste formalmente en el conocimiento de Dios, sino que se logra por él.

«*Non formalem sensum, sed causalem facit*: nempe haec est causa vitae aeternae et hac sola via consequenda est: nempe fide divinitatis et mysterii dispensationis, ut credatur Deus et credatur Christus» (73).

Toledo reconoce que muchos identifican la vida eterna con el conocimiento mismo de la fe y cita en este sentido a Eutiquio: «Fides nempe, operibus perfecta, est enim vita aeterna inchoata.» Pero en este pasaje cree que la vida eterna se distingue de la fe. El Señor pide a su Padre que los hombres le conozcan para darles la vida: «Aliud ergo est haec aeterna vita, quam Christus dicit se daturum, aliud claritas et fides, quae a Patre petitur.»

Por esta razón cree que «cognitio ad fidem, vita ad beatitudinem referenda est». Así se obtiene el sentido causal: la causa de la vida eterna o el camino para llegar a ella es creer en Dios y en el Redentor (74).

Esta exégesis del Cardenal Toledo tiene en su apoyo el fin que se propuso el Evangelista, al escribir su libro: «Ut credentes vitam habea-

(72) In Jn. 17, 2.3; Tom. 2, 312; annot. 4.
(73) Tom. 2, 313/4; com.
(74) Tom. 2, 313; annot. 5.

tis in nomine eius» (20, 31). Toledo lo comenta así brevemente: «Ut per fidem salutem credentes assequantur» (75). Es decir, que la fe es medio para la vida eterna y no se identifica con ella.

El P. Maldonado se coloca en otro punto de vista. Para él Jesucristo identifica la vida eterna con el conocimiento del Padre. Y esto le parece una cosa clara.

«Manifestum ex adiunctis est, vitam aeternam hoc loco, non illam caelestem, quae proprie beatitudo dicitur, sed inchoationem quamdam eius appellari, quam in hac vita, quasi pignus alterius, habent, qui haeredes illius sunt.»

Y poco antes: «Docet, quomodo omnibus, quos sibi Pater dedisset, dederit vitam aeternam: nempe tradendo illis sui Patrisque sui cognitionem. In ea enim vitam aeternam positam esse» (76).

Maldonado observa justamente que el verso 3 es declaración de la vida eterna, con que se termina el verso 2, como más tarde había de notar el anglicano Bernard. En efecto, si se consideran los dos primeros versos se verá que Jesús pide a su Padre dos conocimientos: el propio y el del Padre. Si él pide para sí ser conocido entre los hombres es para poder manifestar la gloria del Padre y lograr así el fin para que le ha confiado la plenitud de poderes: dar a todos los hombres la vida eterna. El verso 3 es un breve comentario del mismo Evangelista, según Bernard, pues es improbable semejante paréntesis en labios de Cristo orando al Padre.

Pues bien, el comentario del Evangelista consiste en identificar la vida eterna con el conocimiento del Padre y del Hijo. Bernard nota que el continuo crecer en el conocimiento de Dios es la característica de la vida espiritual, como el crecimiento físico es la característica de la vida corporal (77).

Los comentaristas modernos prefieren la explicación de Maldonado, como más conforme a la letra del texto. Vosté insiste en que el «*haec est*» identifica la vida con el conocimiento, tanto por el verbo como por el tiempo presente (78).

---

(75) Tom. 2, 533/4; com. 2.

(76) In Jn. 17, 3, p. 884.

(77) *Gospel according to St. John*, Tom. 2, Edinburgh, 1949, in Jn. 17, 3, p. 561.

(78) *Studia Ioannea*, Romae, 1930, p. 282. Observa también que S. Juan no distingue entre la vida de la gracia y de la gloria. «Hic duplex aspectus vitae aeternae, inauguratae hic fide, consummandae in caelo, indiscriminatim apparet apud Ioannem.»

CONCLUSION

Analizados los textos en que S. Juan menciona la vida eterna, hemos visto que se podían distribuir en dos categorías: unos que consideran la vida en Cristo y otros en los cristianos.

El P. Cuadrado Maseda cree que la vida en Cristo tiene un sentido teológico y considerada en los cristianos reviste un sentido soteriológico (79). Siguiendo a Toledo y a Maldonado, nosotros creemos que siempre tiene un mismo sentido soteriológico. Y este es el lado que ha iluminado recientemente Dom Dupont. S. Juan no mira más que la vida de la redención, ya se considere en Cristo o en los hombres. Si la mira en Cristo no la mira absolutamente y en sí, sino en relación con la humanidad redimida. S. Juan siempre piensa en lo que Cristo es para nosotros. No pretende definir lo que es Cristo en sí, sino lo que es para nosotros (80).

Otro punto que se puede considerar como adquirido y en que convienen Toledo y Maldonado y recientemente Dom Dupont, es que la vida en S. Juan tiene siempre un sentido superior y sobrenatural. A él no le ha interesado la vida natural, sino la que se relaciona directamente con la misión del Verbo Encarnado, que es la propia de los cristianos y la que más nos asemeja a Dios.

Colocados en el plano de la redención y de lo sobrenatural, la vida eterna se puede mirar como una realidad adquirida ya en parte por la comunicación generosa actual de Cristo o como una pura esperanza. En el primer caso, la vida en parte es presente y en parte futura; en el segundo caso, es exclusivamente futura y reviste un carácter plenamente escatológico. Según la expresión de Dom Dupont, la vida no es más presente hoy que la gloria.

Dom Dupont, reconociendo que en esto se separa de la mayoría de los autores, ha seguido una línea única y uniforme. Todos los textos en que S. Juan habla de la vida tienen para él un sentido uniformemente escatológico. El contenido directo de la vida, el propio y formal, es la vida plena de la gloria, después de la resurrección de los cuerpos. Si S. Juan habla de ella como de cosa actual y presente no es más que por cierta trasposición de planos, fundada en la certeza absoluta que tiene el creyente de adquirir la gloria de la resurrección. Como la Parusía y el Juicio

---

(79) G. Cuadrado Maseda, *El concepto de vida eterna en los escritos de S. Juan*, CienTom 67 (1944) 33-51.

(80) Cfr. Dom Dupont, o. cit. p. 230.

de Cristo se considera presente y como un hecho desde ahora, así la vida eterna en el cristiano.

Este punto de vista discrepa, como hemos visto, de la exégesis de Toledo y Maldonado y también de la mayoría de los autores modernos. Al hacer exclusivo el sentido escatológico de la vida eterna, creemos que disloca el verdadero pensamiento de S. Juan.

Hay que reconocer, sin embargo, que en muchos pasos la vida eterna tiene un marcado acento escatológico, como advierte el Cardenal Toledo, que en esto está más cerca de Dom Dupont que el P. Maldonado.

Cuando la vida eterna se contrapone a la vida del tiempo o a sus trabajos (4, 36; 12, 25), o se contradistingue del principio interior que actúa en el creyente (4, 14), o se explica por la resurrección final de los cuerpos, como es frecuente (5, 29; 6, 40.54; 11, 25), no se puede poner en duda su sentido francamente escatológico.

Hay otros textos más generales que admiten ese otro contenido complejo que le ha dado Maldonado y algunas veces también el Cardenal Toledo. La vida eterna es el fruto de la obra redentora de Cristo en el creyente. Y ese fruto tiene dos estadios: uno de germen y desarrollo, otro de plena maduración y cosecha. Al primero corresponde la vida interior de la gracia, al segundo la vida de la gloria. En un caso tenemos, según la expresión de Toledo y Maldonado, la vida eterna *in spe et in iure*, porque por ella se logra la otra que es *in re*.

Pero la vida de la gracia, vida eterna in spe, in iure, es vida eterna en realidad y verdad, según Toledo y Maldonado, y por eso la llaman también vida eterna *imperfecta, inchoata*. Este nombre nos parece más propio y exacto y más conforme con la doctrina del Evangelio.

En efecto, la vida del cristiano en la tierra participa ya en parte de lo que ha de tener plenamente en el cielo. Si la vida del cielo ha de ser *conocimiento* de Dios y de Cristo, el creyente tiene ya parte de ese conocimiento; si la vida del cielo ha de ser *unión* o *inmersión* en Dios y en Cristo, esa unión e inmersión existe ya en parte por la caridad; si la vida eterna en el cielo ha de ser *gozo* en Dios y en Cristo, este gozo existe también en parte, como uno de los dones que es del Espíritu Santo que se nos ha dado.

Este modo de pensar y de hablar nos parece más conforme con el Evangelio de S. Juan y más todavía con aquellos pasajes en que habla él por su cuenta, como pasa sobre todo en su primera Carta.

Si el texto o el contexto no le da a la vida eterna un marcado sentido escatológico, como ya hemos indicado arriba, creemos con Maldonado en su contenido complejo de gracia y de gloria. El Cardenal Toledo en este

punto particular es menos seguro, porque discurre a base de un principio falso, que *la vida eterna* (con adjetivo) tiene un sentido más restringido, que sin el adjetivo. El principio no lo formula, pero en la práctica lo sigue siempre. Todos los autores modernos reconocen que en un mismo contexto alternan *vida* y *vida eterna*.

Las razones en que fundamos nuestra conclusión son las siguientes:

1.ª La justificación, que es renovación interior del hombre por la comunicación de la gracia santificante, S. Juan la considera en un *plano vital*, por el mero hecho de ponerla como *término* de un nacimiento de lo alto, que tiene por autor a Dios y al Espíritu. *Ex Deo nati* (1, 13). *Renatus... ex aqua et Spiritu* (3, 5). Sería extraño que S. Juan, cuando menciona expresamente la vida, excluyera siempre de su contenido el nuevo ser del cristiano, término de su nuevo nacimiento, y no pensara nada más que en la realidad futura a donde todo esto se ordena.

¿No es más razonable pensar que S. Juan incluye en el concepto de vida la nueva naturaleza del cristiano?

Esto no es una simple hipótesis. El mismo relaciona los dos tiempos dentro del plano del ser y de la vida. «*Nunc filii* Dei *sumus*». Pero hemos de *ser todavía más*. El día de la Epifanía del Señor nos transformaremos en su gloria, participaremos de su gloria, cuando lo veamos como es ahora (1 Jn. 3, 2). La posesión del ser, de la filiación (=vida) en parte es una realidad y en parte una esperanza.

Esta doble idea es la que encierra la metáfora de *la semilla*. Existe en ella la vida y no existe toda la vida. El nacimiento por el Espíritu pone en el cristiano un ser y una vida que, con relación a la definitiva, es semilla (1 Jn. 3, 9).

La vida eterna es un don de Dios, un don *hecho ya*. Y es una participación real del ser de Dios. Por eso somos en realidad hijos de Dios, no sólo de nombre (1 Jn. 3, 1).

Bonnetain expone muy bien la fuerza de este argumento y arguye del substantivo τεκνίον y del verbo γεννᾶν que prueban el carácter real y presente de la filiación por la gracia (81).

El P. Allo piensa que el nuevo nacimiento de que habla S. Juan corresponde exactamente a la nueva criatura de S. Pablo (82).

El P. Rousselot ha expuesto muy bien la diferencia que existe entre la concepción de S. Pablo y S. Juan en lo que se refiere a la gracia.

---

(81) *Grace:* DBS 3, 1027.1113.

(82) *Jean:* DBS 4, 828.

S. Juan está absorto en la contemplación de la vida divina comunicada a los hombres por Jesucristo y por eso presenta la gracia como una nueva naturaleza, que permanece en nosotros y nos eleva por encima de nuestra condición terrestre haciéndonos hijos de Dios.

Esta concepción se puede llamar física (83).

El Cardenal Toledo, que propende al sentido escatológico de la vida, cuando trata del nacimiento cristiano y del bautismo, reconoce que San Juan considera la vida eterna como presente y temporal.

2.ª S. Juan relaciona expresamente la vida espiritual de la gracia con la vida eterna que Cristo trae al mundo como misión suya propia. Su Padre lo ha enviado *para que vivamos por él.* Y ¿cómo explica San Juan este vivir? En un sentido francamente espiritual, temporal y presente. Es decisivo el texto de 1 Jn. 4, 9.10:

> «*In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit in mundum, ut vivamus per eum.*
>
> *In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris.*»

Estos dos versos se explican y corresponden mutuamente. El fin para que ha sido enviado el Hijo es uno mismo y se expresa con dos fórmulas equivalentes.

a) *Ut vivamus* per eum.

b) *Propitiationem pro peccatis* nostris.

Es decir, que la vida que nos trae el Hijo consiste en la purificación del pecado. Las dos fórmulas se corresponden y se confunden en el mismo fin de la venida. Cristo, como Pastor, viene a darnos la vida y como Cordero viene a quitar los pecados del mundo. ¿No es esto decir que la vida que trae tiene también un sentido actual y espiritual?

Poco antes (1 Jn. 3, 7-9) relaciona S. Juan la justicia y la pureza de la vida con el nacimiento de Dios y la semilla que ha puesto en el creyente. Y luego continúa:

---

(83) *La grace d'après St. Jean et d'après St. Paul,* RechScRel 18 (1928) 87-104.

«*Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Qui non diligit manet in morte; omnis qui odit fratrem suum, homicida est. Et scitis quoniam omnis homicida non habet vitam aeternam in semetipso manentem*» (13-15).

Tanto la vida eterna como la muerte se explican por las obras. Cristo ha venido para dar la vida, para acabar con las obras malas del diablo. Por esto, el que obra el bien, tiene la vida; el que sigue obrando el mal, no tiene la vida.

Esto es decir que para S. Juan la vida eterna que ha traído Cristo se da ya en el tiempo entre los cristianos.

3.ª La vida eterna la explica el mismo Cristo o S. Juan por el conocimiento de Dios (17, 3). Como el conocimiento más próximo e inmediato que nos trae Cristo es el de la fe, la vida más próxima e inmediata que nos trae es la que corresponde a la fe y ésta es la espiritual de la gracia. El conocimiento que nos da de Dios no es a manera de acto, sino de hábito y de principio permanente.

Es un principio permanente y activo. Por eso le corresponde una acción y un término ya desde ahora y constante. S. Juan llama este principio *krisma* o unción (1 Jn. 2, 27) y también *discernimiento* o sentido (1 Jn. 5, 20).

4.ª La vida eterna de la gloria consistirá en una inmersión en el ser y felicidad de Dios. Esta unión real y habitual ya se da en la tierra entre el creyente, el Padre y el Hijo. No hay nada más repetido por S. Juan. Su mensaje busca esta estrecha unión de los hombres con el Padre y con el Hijo. Societatem (= Κοινωνίαν). Y de esta unión se sigue un gozo perfecto (1 Jn. 1, 3.4).

Esta incorporación al Padre y al Hijo es algo que llega al ser, algo ontológico. Es lo que significa la alegoría de la vid y los sarmientos. Los creyentes forman un cuerpo vivo con Cristo. Algo que tiene verdadera unidad ontológica, que permanece, que actúa y da frutos. Sin esa unión real el hombre no puede nada en el plano sobrenatural y con esa unión lo puede todo. Entre el cristiano que está unido a Cristo y el pagano o pecador que no lo está existe una diferencia real, ontológica y dinámica substancial, como entre el sarmiento adherido a la vid y el que yace separado de ella (15, 1-8).

Esto es lo mismo que decirnos que el cristiano posee ya desde ahora la vida eterna que existía en Cristo y que nos ha aparecido a nosotros.

La unión a Cristo, que tanto repite el IV Evangelio, es unión ontológica y dinámica. *Ontológica,* porque comunica verdadera vida y ser al creyente, que se diferencia de los no creyentes, como el sarmiento vivo del que está seco. *Dinámica,* porque le comunica una savia, una virtud, un poder que sobrepasa todo el orden natural creado y lo eleva al orden sobrenatural y divino. Puede fructificar.

El P. Cuadrado insiste con razón en la importancia que tiene la plenitud de bienes que Cristo comunica a los creyentes para probar la actualidad de la vida eterna. En el plano de lo sobrenatural, de lo divino, de lo eterno, el cristiano es un todo con Cristo, un mismo cuerpo, la verdadera vid (84).

5.ª El P. Maldonado explica, como vimos, el Pan de la Vida en el orden de la gracia y de la gloria. La Eucaristía es pan de vida, porque da la gracia y la gloria. Limitar el concepto de vida al plano de lo trascendente y escatológico en el discurso sobre el pan de la vida, sería desvirtuar su eficacia actual. El alimento y la bebida se toma para alimentar y desarrollar una vida que existe, una vida presente. Pues bien, no hay capítulo donde más salga la vida eterna que en el sexto. Para los escatologistas la Eucaristía es pan de vida por relación a una vida futura. ¡Cuánto más lógico y armónico es decir que la carne y la sangre de Cristo son pan de vida, porque ya desde ahora alimentan y desarrollan *una vida,* un ser, el de la gracia, que se une estrechamente con la vida futura de la gloria!

La vida de la gracia entra plenamente en la esfera de la vida eterna, porque se une esencialmente a ella y desemboca en ella, porque viene directamente de Dios eterno, que es su principio único—ex Deo nati—, porque eleva al hombre sobre el plano de lo puramente humano y temporal.

Es lo que con toda razón afirman Toledo y Maldonado, cuando dicen que la vida de la gracia se puede llamar vida eterna doblemente:

1.º *Iure, radicaliter,* es decir, que la vida de la gracia desemboca en la vida eterna. Da derecho a ella, es como la raíz de donde brota la gloria.

2.º *Imperfecte et inchoative.* Esto significa algo más. La vida de la gracia no es sólo el derecho a poseer la gloria. Es ya parte de la gloria misma. Es el principio, es la semilla. Ya posee algo o mucho de lo que eternamente ha de gozar en el cielo. Posee al Padre, posee al Hijo, posee al Espíritu Santo. Posee el conocimiento del verdadero Dios, posee su

(84) a. cit. p. 44.

amor, posee su gozo. No es todo lo que será, pero es algo. Es aquélla imperfectamente, incoativamente.

No es sólo cuestión de nombre el que la gracia entre o no en el contenido de la vida eterna, como la concibe S. Juan. Es mucho de idea y de fondo. La vida de la gracia queda mucho mejor definida si entra en el contenido de la vida eterna y su relación con la gloria mucho más expresada.

Reconocemos con Toledo y Maldonado que algunos textos acentúan la vida de la gloria, sobre todo cuando se menciona expresamente la resurrección corporal. Era justo que el término final y la plenitud de los bienes que Cristo traía al mundo se pusiera más de relieve, por su importancia absoluta y porque encajaba también más en la mentalidad judía anterior al Evangelio. Pero de esto no se puede deducir que sea sólo ese el estadio a donde mira el contenido de la vida. Determinados textos examinados en sí mismos y en toda su analogía con el resto soteriológico del IV Evangelio y de S. Pablo exigen que la gracia, el ser nuevo del cristiano, entre también en el contenido que tiene la vida eterna en S. Juan.

CONCURSO DIVINO Y PREDETERMINACION FISICA SEGUN SAN AGUSTIN EN LAS DISPUTAS «DE AUXILIIS» (1)

por

C. Crevola S. I.

I

EL CONCURSO DIVINO (2)

Sumario: A. La doctrina de Molina: 1. La acusación contra Molina.—2. La verdadera doctrina de Molina: a. *El concurso divino a los actos naturales del libre albedrío.*—b. *La gracia preveniente.*—c. *La gracia suficiente.*—d. *La gracia eficaz.*—B. San Agustín no es contrario a la doctrina de Molina.

A. La doctrina de Molina

1. La acusación contra Molina.

Es ante todo necesario ver cuáles fueron las acusaciones lanzadas contra Molina respecto a su modo de concebir el concurso divino.

---

(1) En varios pasajes de nuestro trabajo *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»* hubimos de hacer alusión a esta materia del concurso y la predeterminación física, remitiéndonos a un estudio posterior, que hoy ofrecemos a nuestros lectores. Véase ArchTG 13 (1950) 5-171 y especialmente las notas 18, 361, 367, 551.

(2) Se trató de este punto especialmente en la Congregación de 18 de noviem-

He aquí la exposición que Lemos hace de la doctrina de Molina sobre el concurso divino natural y sobrenatural.

Lemos asienta como premisas que son dos los puntos fundamentales de la doctrina católica contra los Pelagianos, a saber: que la primera gracia preveniente no se concede por méritos algunos naturales precedentes, y que la eficacia de la gracia no deriva de la cooperación del libre albedrío. La razón de esta segunda afirmación está en que, si la eficacia de la gracia derivase del consentimiento del libre albedrío, la gracia eficaz se daría entonces por el mérito adquirido por el hombre al utilizar bien con solas las fuerzas naturales la gracia excitante.

Después de lo cual acusa Lemos a Molina de afirmar que la primera gracia preveniente se concede por los méritos naturales precedentes y que la gracia eficaz se obtiene por el mérito natural adquirido, sirviéndose bien de la gracia preveniente. Molina—continúa Lemos—para vaciar completamente de contenido el dogma de la gracia eficaz, afirma que la gracia y el libre albedrío son dos causas parciales que tienden a un único e idéntico efecto, que la voluntad humana no es determinada por la divina, sino que se determina por sí misma; que el consentimiento del hombre a la gracia no deriva de Dios, sino en cuanto autor de la naturaleza, que ha dado al libre albedrío tal posibilidad (3).

Según la doctrina que Lemos atribuye a Molina, el consentimiento no depende de la gracia, no sólo porque no es determinado por la misma gracia, sino además porque el hombre no recibe de la gracia las fuerzas morales necesarias para ello, antes al contrario la eficacia de la gracia depende del libre albedrío. Con esto Molina—continúa Lemos—renueva exactamente el error de Pelagio, el cual, después de haber distinguido el poder del querer, decía que Dios nos ayuda a poder, pero no a querer (4). Más aún, Molina es en esto todavía más explícito que Pelagio, declarando que si Dios nos ayudase a querer quedaría lesionado nuestro libre albedrío (5). El efecto de la gracia lo reduce consiguientemente Molina a excitaciones e invitaciones que ayudan a la posibilidad natural, sin comunicar nuevas fuerzas (6). En realidad, Molina—continúa Lemos—niega

---

bre de 1603, a saber, la 21.ª según Lemos y Meyer, la 35.ª según Serry. Cf. LEMOS, *Acta omnia Congregationum ac Disputationum... de auxiliis divinae gratiae...* p. 2 d. 21 (Lovanii 1702) c. 581; MEYER, *Historiae Controversiarum de divinae gratiae auxiliis...* t. 1 l. 5 c. 25 (Venetiis 1742) p. 421 b; SERRY, *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae...* l. 3 c. 26 (*Opera omnia* [Lugduni 1770] t. 1 c. 429).

(3) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 585s.
(4) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 615.
(5) *L. c.* c. 617.
(6) *L. c.* c. 616; p. 2 d. 21 c. 597.

toda causalidad divina sobre el libre albedrío del hombre. En efecto, el conducir a término una acción ya iniciada es menos difícil que el iniciarla; el hombre, pues, que, según Molina, ha iniciado sin Dios el acto libre personal no menos podrá también sin Dios llevarla a término. Con esto Molina niega todo concurso divino, no sólo previo, sino aun simultáneo, y toda gracia, no sólo preveniente, sino incluso cooperante (7).

En realidad, Molina y todos los jesuítas—prosigue Lemos—no admiten para los actos libres del hombre concurso divino alguno, distinto de la creación, ni respecto de los actos naturales, ni respecto de los sobrenaturales (8). Ahora bien, puesto que el obrar y el ser son correlativos, al constituir Molina al hombre independiente de Dios en el obrar, lo constituye independiente también en el ser, negando que Dios sea causa primera de todos los seres y admitiendo la existencia de dos primeros principios recíprocamente independientes (9). Además en el orden de la justificación Molina todo lo atribuye al libre albedrío (10). En todos estos errores—concluye Lemos—ha caído Molina por haber negado la predeterminación física (11), ya que toda su doctrina se ordena a establecer que no es Dios el que nos hace obrar a nosotros, sino que somos nosotros los que hacemos obrar a Dios (12).

Maravilla ver cómo Lemos, después de haber reprochado a Molina el negar todo concurso divino a las acciones del hombre, lo acusa después de hacer a Dios causa de nuestros pecados (13).

Lemos continúa diciendo que, aunque la *Concordia* esté plagada de errores pelagianos en todas sus páginas, se encuentra, sin embargo, afirmada en ella de palabra toda la doctrina católica (14); pero esto es sólo efecto de una sutil hipocresía para ocultar los propios errores (15), como ya S. Agustín reprochaba a los pelagianos. Con la misma hipocresía se enmascaran todos los jesuítas, escondiendo bajo palabras católicas una doctrina herética (16). Cuando después los jesuítas declaran que Molina y ellos mismos admiten todas las gracias, excepto la predeterminación física, muestran

---

(7) *O. c.* p. 2 d. 32 c. 830s.
(8) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 618s.
(9) *O. c.* p. 2 d. 32 c. 826.
(10) L. c. c. 834.
(11) L. c.
(12) *O. c.* p. 2 d. 21 c. 594.
(13) *O. c.* p. 3 d. 7 c. 1217s.
(14) *O. c.* p. 2 d. 21 c. 602.
(15) L. c. c. 593; p. 2 d. 22 c. 619ss.
(16) *O. c.* p. 2 d. 37 c. 964-967.

con esto mismo la necesidad de reconocer que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física, ya que por haberla negado han caído en tantos y tales errores (17).

2. La verdadera doctrina de Molina.

Hemos referido las acusaciones de Lemos contra la doctrina de Molina sobre el concurso divino y la gracia eficaz; expondremos ahora brevemente la doctrina que realmente se contiene en la *Concordia* a propósito del concurso divino natural, de la gracia preveniente, de la gracia suficiente y de la gracia eficaz.

a) *El concurso divino a los actos naturales del libre albedrío.*

Que Molina no niegue la dependencia de nuestro libre albedrio de Dios, tanto en el ser como en el obrar, y no haga del hombre un primer principio independiente—como lo acusa Lemos—, es evidente para todo el que lee sin prejuicios la *Concordia*. Molina, en efecto, rechaza la doctrina de Durando, según la cual Dios concurre a las acciones de las criaturas tan sólo conservándolas y dándoles las fuerzas para obrar (18). Y emplea una disputa entera para explicar el concurso divino a los actos naturales de nuestro libre albedrío, afirmando frecuentemente que sin tal concurso ningún acto creado sería posible (19).

Es verdad que, según Molina, el concurso divino a los actos puramente naturales de las criaturas es simultáneo, no previo, y tiene como término inmediato, no la criatura agente, sino la acción misma. Este punto de la doctrina de Molina es discutible y rechazado por muchos molinistas; pero Molina declara pretender con esto no negar la causalidad divina, sino ponerla más en claro (20).

En cuanto a la última acusación de Lemos de que Molina hace a Dios causa de nuestros pecados (21), en oposición a lo que enseñan los discípulos de Santo Tomás, que sólo admiten la predeterminación al acto

---

(17) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 622.

(18) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 25 (Parisiis 1876) p. 149.

(19) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 29 p. 171-175.

(20) Una exposición más amplia de la doctrina de Molina acerca del concurso natural puede verse en A. D'ALES, *Providence et libre arbitre* c. 2 n. 2 (París 1927) p. 64-91; TH. DE RÈGNON, *Bañes et Molina*. París 1883; E. VANSTEENBERGHE, *Molinisme*: DTC 10/2, 2110.

(21) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 7 c. 1217s.

material del pecado (22), creemos que no tiene necesidad de refutación.

b) *La gracia preveniente.*

Entre el concurso divino natural y el sobrenatural señala Molina, entre otras, dos diferencias: la gracia preveniente precede siempre al acto libre y constituye además un nuevo principio de acción introducido por Dios en el libre albedrío, para que pueda llevar a cabo los actos salutíferos (23).

Contra la acusación de Lemos de que Molina, y con él todos los jesuítas en general lo atribuyen todo al libre albedrío en orden a la justificación (24), Bastida subrayó algunos principios básicos de la doctrina de Molina sobre la gracia, que vamos a referir (25): En orden a la justificación nuestro libre albedrío no tiene nada que no lo haya recibido de la gracia (26). El mismo concurso de nuestro libre albedrío a los actos sobrenaturales es atribuído, como a causa principal, a la gracia divina (27). De la gracia divina recibe nuestro libre albedrío las fuerzas necesarias para los actos sobrenaturales (28). La gracia no sólo da las fuerzas necesarias para obrar, sino que ayuda a la voluntad para que actúe (29). Por medio de la gracia consigue Dios de nuestro libre albedrío que realice precisamente aquello que Dios quería de él (30). La gracia preveniente coopera físicamente al consentimiento del hombre (31).

A todo esto respondió Lemos que, si bien Molina admite de palabra toda la doctrina católica, lo hace sólo por hipocresía (32).

c) *La gracia suficiente.*

Según Lemos, Molina y sus seguidores tienen la misma doctrina que los pelagianos, ya que lo que ellos llaman gracia, que de palabra dicen

---

(22) *O. c.* p. 3 d. 8 c. 1253s.
(23) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 49 p. 239.
(24) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 32 c. 834.
(25) MEYER, t. 1 l. 5 c. 26 p. 431a-432a.
(26) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 12 p. 58.
(27) *O. c.* q. 23 a. 4s. d. 1 m. 6 p. 461.
(28) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 41 p. 239; Appendix Resp. ad obi. 3 p. 595.
(29) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 46 p. 268.
(30) *O. c.* q. 23 a. 4s. d. 1 m. 7 p. 473.
(31) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 30 p. 178.
(32) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 620.

admitir, no es ni siquiera la gracia suficiente, sino que se reduce a algo análogo a la ley y a la doctrina exterior (33).

La verdadera gracia suficiente, en efecto, da verdaderas fuerzas a la voluntad y le confiere el poder de obrar sobrenaturalmente; ahora bien, una gracia que obra sólo moralmente, persuadiendo, invitando, atrayendo, no da fuerzas a la voluntad; luego no es verdadera gracia suficiente (34).

Para comprender plenamente el significado que da Lemos a esta acusación hay que tener presente que para él está fuera de duda el hecho de que Pelagio llegó a admitir la necesidad de la gracia actual inmediata en el entendimiento y, por lo tanto, admitió también aquellos movimientos de la voluntad, que surgen espontáneamente como consecuencia de las ilustraciones del entendimiento, y que no son efecto de una gracia actual inmediata en la voluntad, distinta de aquélla que ilumina el entendimiento. Esto supuesto, Lemos acusa a Molina de admitir como Pelagio la gracia sólo en el entendimiento.

Cuando habla Molina de gracia en la voluntad entiende siempre, según Lemos, sólo aquellos movimientos naturales, admitidos también por Pelagio, que surgen como consecuencia de las ilustraciones del entendimiento. Por esto explica Lemos que en la doctrina de Molina la gracia mueve a la voluntad solamente *moraliter, obiective, finaliter, metaphorice*, esto es, proponiendo a nuestro entendimiento un fin apetecible (35).

Lemos añade todavía una comparación: así como el demonio nos excita al mal sólo moralmente, así Dios, en la doctrina de Molina, nos excita al bien sólo moralmente; ni Dios ni el demonio, por consiguiente, obran inmediatamente sobre la voluntad, si bien Dios es más perfecto orador y persuade mejor (36).

En conclusión, Lemos afirma como cosa cierta que Molina no admite la gracia inmediata en la voluntad.

Pero la realidad es muy otra. Molina, en efecto, después de haber hablado de los efectos naturales que brotan espontáneos en la voluntad consiguientemente a las ilustraciones sobrenaturales del entendimiento, dice que es necesaria además una nueva gracia sobrenatural inmediata en la voluntad, para que pueda el hombre realizar actos salutíferos (37).

Lemos acusa además a Molina y a sus discípulos de negar a la gracia

---

(33) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 5 c. 10 (Leodii 1676) p. 103.
(34) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 7 c. 1217; *Panoplia* l. c.
(35) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 1 c. 14 p. 39.
(36) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 37 c. 966.
(37) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 45 p. 256.

toda causalidad física respecto de los actos deliberados; en cuanto a los actos indeliberados, sólo de palabra, dice Lemos, atribuyen a la gracia una tal causalidad, aunque en realidad la niegan (38). Por lo demás—termina Lemos—ni siquiera Pelagio negó la causalidad física de la gracia actual respecto de los actos indeliberados (39).

Hemos visto ya que estas afirmaciones de Lemos son infundadas, puesto que Molina admite la causalidad física de la gracia, incluso respecto de los actos deliberados, y afirma la necesidad de la gracia inmediata en la voluntad (40). Molina atribuye a esta gracia no solamente la elevación al orden sobrenatural, sino también el proporcionar nuevas fuerzas a la voluntad (41). No llegamos, por tanto, a comprender cuál sea el elemento que falta a la gracia suficiente en el sistema de Molina. Si se le reprocha que en su sistema la gracia suficiente sólo produce actos indeliberados, esto es verdad por definición aun en el sistema tomista y en cualquier otro sistema católico.

d) *La gracia eficaz.*

La causa de la eficacia de la gracia la pone Molina en la divina misericordia, que escoge para un determinado individuo, en determinadas circunstancias, aquella gracia a la cual prevé con su ciencia media que consentirá, prefiriéndola a aquélla otra, a la cual, aunque en absoluto pudiera consentir, Dios sabe que dicho individuo habría de resistir (42). Por consiguiente, si bien en la doctrina de Molina la gracia eficaz no difiere necesariamente en cuanto a su entidad de la gracia puramente suficiente (43), Molina afirma la eficacia de la gracia *in actu primo*, es decir, con anterioridad al acto que producirá (44).

También para Molina la eficacia de la gracia deriva en última instancia, no de la voluntad del hombre, sino de la de Dios (45), como hizo notar justamente Bastida (46). Es Dios, en efecto, quien escoge las gracias, cuyo consentimiento prevé con presciencia infalible, prefiriéndolas a aquéllas otras, que él sabe con anterioridad que no conseguirán su fin.

---

(38) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 2 tr. 4 c. 17 c. 179a.
(39) *O. c.*
(40) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 45 p. 256s.
(41) *O. c.* Appendix Resp. ad obi. 3 p. 595.
(42) *O. c.* q. 14 a. 13 d. 12 p. 55.
(43) *L. c.* p. 51.
(44) *O. c.* q. 19 a. 6 d. 2 p. 392ss.
(45) *O. c.* q. 23 a. 4s. d. 1 m. 4 p. 450s.
(46) MEYER, t. 1 l. 5 c. 26 p. 431a.

En esta elección divina el hombre nada puede (47). Molina, por consiguiente, después de haber afirmado la necesidad de una moción inmediata, operada por la gracia preveniente en la voluntad del hombre (48), de la cual recibe la voluntad las fuerzas para dar su consentimiento, explica en qué sentido deduce por sus efectos la división entre gracia preveniente y gracia eficaz. El quiere *únicamente* indicar con esto que la gracia eficaz deja en libertad al hombre para consentir o no consentir (49).

B. San Agustín no es contrario a la doctrina de Molina

Según Lemos, Molina, siguiendo en esto a Pelagio, afirma que la gracia nos ayuda solamente a poder, pero no a querer. Contra esta supuesta doctrina de Molina sobre el concurso sobrenatural de Dios, cita Lemos ante todo aquellos textos en que S. Agustín reprocha a Pelagio dicho error (50).

El primer texto es un trozo del *De gratia Christi*, en el cual el Santo Doctor, después de haber dicho que Pelagio distingue la posibilidad por la cual el hombre puede ser justo, la voluntad con que quiere serlo y la acción con que lo es, explica que para Pelagio sólo la posibilidad es don de Dios, mientras que la voluntad y la acción son exclusivamente nuestras; además, la sola posibilidad, no la voluntad ni la acción, es ayudada por la gracia:

> Nam cum tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, actionem; possibilitatem scilicet, qua potest homo esse iustus; voluntatem, qua vult esse iustus; actionem, qua iustus est: horum trium primum, id est, possibilitatem datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere, etiamsi nolimus; duo vero reliqua, id est, voluntatem et actionem nostram esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat. Denique gratia Dei, non ista duo, quae nostra omnino vult esse, id est, voluntatem et actionem; sed illam quae in potestate nostra non est, et nobis ex Deo est, id est, possibilitatem, perhibet adiuvari: tanquam illa quae nostra sunt, hoc est, voluntas et actio, tam sint valentia ad declinandum a malo et faciendum bonum, ut divino adiutorio non in-

---

(47) Acerca de las diferencias que a nosotros nos interesan entre molinismo puro y congruismo pueden verse Th. de Règnon, *Bañes et Molina* l. 2 § 8 p. 122-133; H. Quilliet, *Congruisme*: DTC 3/1, 1120-1138.

(48) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 41 p. 239ss.; d. 45 p. 256: Appendix Resp. ad obi. 3 p. 593.

(49) O. c. Appendix Resp. ad obi. 3 p. 595.

(50) Lemos, *Acta* p. 2 d. 22 c. 611.

digeant; illud vero quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est, possibilitas, ut semper gratiae adiuvetur auxilio (51).

Las mismas ideas las repite S. Agustín en el texto siguiente, citado por Lemos como confirmación (52):

Ecce est totum dogma Pelagii in libro eius tertio pro Libero Arbitrio, his omnino verbis diligenter expressum, quo tria ista, unum quod est posse, alterum quod est velle, tertium quod est esse, id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta curavit subtilitate distinguere, ut quandocumque legimus, vel audimus, divinae gratiae adiutorium confiteri, ut a malo declinemus bonumque faciamus, sive in lege atque doctrina, sive ubilibet constituat, sciamus quid loquitur; nec erremus, aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo, tanquam hoc sit infirmum, quod Deus ipse posuit in natura; cetera vero duo quae nostra esse voluit, ita sint firma, et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio; et ideo non adiuvet ut velimus, non adiuvet ut agamus, sed tantummodo adiuvet ut velle et agere valeamus (53).

Más adelante discutiremos qué clase de gracia es ésta que admite Pelagio para ayudar a la posibilidad natural. Por ahora nos basta ver qué es lo que exigía de él S. Agustín. El mismo Lemos cita otro texto (54) en el cual el Santo Doctor, después de referir nuevamente la distinción pelagiana entre posibilidad, voluntad y acción, declara que toda la controversia con Pelagio a propósito de la gracia divina acabaría si Pelagio admitiese la necesidad de la ayuda de la gracia, no sólo para tener la posibilidad, la cual permanece en el hombre incluso cuando éste no quiere ni obra, sino incluso también para la acción y el querer, que no están en el hombre si no es cuando éste quiere y obra:

Quapropter quantum attinet ad istam de divina gratia et adiutorio quaestionem, tria illa quae apertissime distinxit attendite: posse, velle, esse; id est, possibilitatem, voluntatem, actionem. Si ergo consenserit nobis, non solam possibilitatem in homine, etiamsi nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, id est, ut bene velimus et bene agamus, quae non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene

(51) *De gratia Christi* l. 1 c. 3 n. 4: ML 44, 361s.
(52) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 614; p. 3 d. 5 c. 1139s.
(53) *De gratia Christi* l. 1 c. 5 n. 6: ML 44, 363.
(54) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 614s.

> agit: si, ut dixi, consenserit, etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adiuvari, et sic adiuvari, ut sine illo adiutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua non nostra iustitia iustos facit, ut ea sit vera nostra iustitia quae nobis ab illo est; nihil de adiutorio gratiae Dei, quantum arbitror, inter nos controversiae relinquetur (55).

Es evidente que S. Agustín con estas palabras exige a Pelagio que reconozca la necesidad de la gracia: *sic adiuvari ut sine illo adiutorio nihil bene velimus* (56), y de una gracia que ayude a la voluntad en el acto mismo de la volición. Se admite comunmente por tanto, que S. Agustín habla en este texto de la gracia actual preveniente, no de la gracia habitual, como lo demuestra bien Natal Alejandro (57). Suárez añade que en el texto citado se habla de gracia inmedita en la voluntad (58).

S. Agustín en el texto citado y en el contexto no explica en manera alguna el modo con que la gracia ayuda a la volición actual. No logramos, por tanto, comprender cómo Lemos vea en este texto afirmada la predeterminación física y condenados a todos aquéllos que como Pelagio y Molina la niegan (59).

Lemos explica que para Molina y para todos aquéllos que niegan la predeterminación física, la gracia ayuda solamente a poder, no a querer. Como si la voluntad humana sólo pudiese ser ayudada en sus actos por la predeterminación física. Pero ya hemos citado algunos de los muchos pasajes en los cuales Molina afirma la necesidad de la gracia preveniente inmediata en la voluntad (60).

Del Prado ve en el texto citado una prueba de que Pelagio admitía la gracia en la voluntad, y solamente era combatido por S. Agustín, porque negaba la predeterminación física (61). El mismo Lemos, sin embargo, declara que Pelagio no admitió jamás la gracia inmediata en la voluntad (62).

---

(55) *De gratia Christi* l. 1 c. 47 n. 52: ML 44, 383s.
(56) L. c.
(57) NATALIS ALEXANDER, O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (saec. V) c. 3 a. 3 § 12 (Venetiis 1776) p. 23b.
(58) F. SUÁREZ, S. I., *De gratia Dei* Proleg. 5 c. 3 n. 7 (Parisiis 1857) t. 7 p. 230a.
(59) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 616; p. 3 d. 7 c. 1199s; *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 1 c. 12 p. 35.
(60) Véase por ejemplo *Concordia* q. 14 a. 13 d. 41 p. 239ss; d. 45 p. 256; Appendix Resp. ad obi. 3 p. 593.
(61) N. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 3 Epilogus 3 § 2 (Friburgi Helv. 1907) t. 3 p. 535s.
(62) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 1 c. 19 p. 50.

Contra la doctrina de Molina cita todavía Lemos las siguientes palabras de S. Agustín (63):

> Tutiores vivimus si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus (64).

Molina, al contrario—comenta Lemos—, con su modo de explicar la acción de la gracia, quiere que confiemos en parte en nosotros mismos y en parte en Dios. Encuadrando las palabras citadas en el contexto de que han sido tomadas, se ve que el Santo Doctor declara allí que el no ser vencido por la tentación es un don de Dios, y que la oración nos hace conocer nuestra debilidad y nos impide ensoberbecernos, haciéndonos atribuir totalmente a Dios nuestras acciones buenas:

> Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus; non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus: quod vidit iste venerabilis martyr. Nam cum eundem locum Orationis [sc. Pater noster] exponeret, ait post cetera: «Quando autem rogamus, ne in tentationem veniamus; admonemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae, dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe et arroganter aliquid assumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat: cum Dominus ipse humilitatem docens, dixerit, *Vigilate et orate, ne veniatis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* [*Mt 26, 41*]: ut dum praecedit humilis et submissa confessio et datur totum Deo, quidquid suppliciter cum timore Dei petitur, ipsius pietate praestetur» (65).

Ciertamente aquí todo lo que el hombre hace de bueno se le atribuye a Dios, pero no se explica el modo de esa atribución. No se combate por consiguiente a Molina, el cual por su parte atribuye también a Dios todo el bien del hombre.

Lemos acusa además a Molina de no admitir la gracia preveniente gratuita, sino solamente una gracia cooperante, debida al mérito de acciones precedentes puramente naturales. Lemos aduce en contra el texto siguiente, en el cual S. Agustín reprocha a Pelagio un error semejante (66):

> Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem gratia Dei, ut in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis

(63) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 588.
(64) *De dono perseverantiae* c. 6 n. 12: ML 45, 1000.
(65) L. c.: ML 45, 1000s.
(66) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 10 c. 322; d. 37 c. 974.

operari. Quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti, «in malum diaboli suggestionibus incitari»; sed aisti, «in bono opere a Dei gratia semper adiuvari?» tanquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso iam opere divinitus adiuvetur, pro meritis videlicet voluntatis bonae; ut reddatur debita gratia, non donetur indebita: ac sic gratia iam non sit gratia [*Rom 11, 6*]; sed sit illud quod Pelagius in iudicio Palaestino ficto corde damnavit, gratiam Dei secundum merita nostra dari (67).

Es con todo absolutamente falsa la acusación de Lemos de que Molina no admita la gracia preveniente gratuita. No menos falsa es la otra acusación de Lemos de que el concurso de la gracia, de que habla Molina, sea simultáneo en cuanto al tiemo, pero posterior en el orden de naturaleza al consentimiento libre del hombre (68). Molina, en efecto, afirma expresamente lo contrario (69).

A los textos de la *Concordia* presentados por Bastida para mostrar que Molina no negaba la gracia (70), respondió Lemos con las palabras de S. Agustín a Juliano (71):

...ita sententiam temperasti, ut et vestra et nostra posset voce defendi (72).

Pero esto—continúa Lemos—es solamente una ficción. A esta ficción de Molina aplica Lemos las palabras de S. Agustín referentes a Pelagio (73):

Scripsistis mihi, cum Pelagio vos egisse, ut quaecumque adversus eum dicerentur, scripto damnaret: eumque dixisse audientibus vobis, «Anathematizo qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei qua Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere [I *Tim 1, 15*], non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas». Quisquis haec audit, et sensum eius ignorat, quem in libris suis satis evidenter expressit, non illis quos dicit inemendatos sibi fuisse subreptos, aut omnino suos negat, sed in illis quos litteris suis quas Romam misit commemorat, omnino eum putat hoc sentire quod veritas

(67) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1 c. 19 n. 37: ML 44, 567.
(68) LEMOS, *Panoplia* t. 1 p. 1 tr. 3 c. 2 p. 66s.
(69) *Concordia* Appendix Resp. ad obi. 3 p. 593.
(70) MEYER, t. 1. l. 5 c. 51 p. 521-529.
(71) LEMOS, Acta p. 2. d. 37 c. 964.
(72) *Contra Iulianam* l. 4 c. 3 n. 29: ML 44, 753.
(73) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c 620.

habet. Quisquis autem quid in eis apertius dicat advertit, debet habere etiam ista verba suspecta (74).

Se podría exigir a Lemos la prueba de esta herejía oculta de Molina, y esta prueba, según él, la proporcionan dos argumentos: Pimero, los pelagianos admitían la gracia de orden moral, como la que admitía Molina; pero fueron combatidos por S. Agustín porque negaban la predeterminación física. En segundo lugar, según la doctrina de S. Agustín, si se niega la predeterminación física, el buen uso de la gracia hay que atribuirlo a las solas fuerzas naturales (75).

Como es evidente, los textos aducidos por Lemos para corroborar estos dos argumentos, pretendían no solamente combatir la doctrina de Molina como contraria a la de S. Agustín, sino también demostrar que la predeterminación física había sido enseñada por el Santo Doctor contra los pelagianos.

Los textos aducidos por Bastida en defensa del sistema molinista respecto de la eficacia de la gracia tendían al mismo tiempo a combatir la predeterminación física.

En el resto de nuestro trabajo examinaremos todos estos textos citados en pro y en contra de la predeterminación física.

II

LA PREDETERMINACION FISICA (76)

Sumario: A. NATURALEZA DE LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA.—B. SAN AGUSTÍN NO PARECE FAVORABLE A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA: 1. Doctrina de Pelagio sobre las gracias internas.—2. El sentido de «escritura»

---

(74) *De gratia Christi* l. 1 c. 2 n. 2: ML 44, 360s.

(75) Véanse por ejemplo los pasajes siguientes: LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 616; d. 37 c. 966; p. 3 d. 2. c. 1034; d. 7 c. 1217.

(76) Se trató de este punto en las nueve últimas Congregaciones, tenidas bajo el Pontificado de Paulo V, a partir del 12 de octubre de 1605 hasta el 22 de febrero de 1606, a saber de la 39.ª a la 47.ª (2.ª a 10.ª bajo Paulo V) según Lemos, de la 72.ª a la 84.ª (4.ª a 16.ª bajo Paulo V) según Serry. Cf. LEMOS, *Acta* p. 3. d. 2-10 c. 1025-1360; SERRY, Octava Tabula chronologica; l. 4 c. 10-17 (*Opera omnia* t. 1 p. LXXVI; c. 577-613); MEYER, t. 1 l. 6 c. 6-21 p. 567b-701a.

en la doctrina agustiniana sobre la gracia.—3. Doctrina de San Agustín sobre la resistencia a la gracia.—4. Libertad y predeterminación física. 5. Ley y predeterminación física.—6. La parte del libre albedrío en los actos salutíferos.—7. Predeterminación física y acción divina.—8. El buen uso de la gracia.—9. La predeterminación al acto pecaminoso.—10. Solución de las dificultades.—11. Conclusiones.—C. SAN AGUSTÍN PARECE MÁS BIEN CONTRARIO A LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA: 1. La eficacia de la gracia consiste en la vocación.—2. La vocación es distinta de la gracia adyuvante.—3. Poder de elección y de aplicación a la acción.—4. La misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro.—5. La gracia rechazada hubiera podido ser eficaz si el hombre no lo hubiese impedido. 6. Los que no tuvieron la gracia eficaz se hubieran podido convertir con la gracia que tenían.—7. La gracia eficaz no es la única causa de nuestra conversión.—8. San Agustín parece rechazar los fundamentos de la predeterminación física.

A. NATURALEZA DE LA PREDETERMINACIÓN FÍSICA

Explica Lemos que la predeterminación física puede ser de dos clases: una aquélla con la que Dios predetermina a las criaturas irracionales; otra aquélla con la cual Dios predetermina la voluntad *in actu primo*, de modo que el hombre se determine libre e infaliblemente *in actu secundo* (77). La predeterminación física es una moción divina actual que debe su eficacia a la voluntad de Dios, de la cual es instrumento (78). Con ella Dios mueve, aplica, inclina y determina la voluntad humana antes que, *prioritate naturae*, la voluntad misma se determine, ya que la determinación de la voluntad humana es causada precisamente por la predeterminación divina (79).

Su necesidad se prueba por un trilema: o la voluntad humana determina a la divina, o ninguna de las dos determina a la otra, o la voluntad divina predetermina a la humana. La primera y la segunda hipótesis son evidentemente absurdas, por consiguiente no queda más que la tercera (80).

Sin la predeterminación física—dice Lemos—la voluntad humana no

---

(77) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1063.
(78) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1053.
(79) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1065.
(80) *O. c.* p. 3 d. 7 c. 1207.

puede determinarse (81), ni siquiera a las acciones pecaminosas (82). El hombre no puede resistir a la predeterminación física (83), como lo afirma incluso el Concilio de Trento (84). El acto sigue a la predeterminación física no por necesidad absoluta, sino por necesidad *ex suppositione* (85). La predeterminación física no quita la libertad, porque Dios predetermina a una volición libre (86). Más aún, la predeterminación física causa el ejercicio actual de nuestra libertad (87). La predeterminación física precede a toda presciencia divina de los actos libres creados (88). Negar la predeterminación física es lo mismo que negar la gracia eficaz (89) y es pelagianismo (90), ya que la eficacia de la gracia consiste en predeterminar físicamente la voluntad al acto salutífero (91). Hablar de predeterminación moral es lo mismo que negar la verdadera predeterminación y recaer en el pelagianismo (92), como es pelagianismo negar la predeterminación al acto del pecado (93).

---

(81) *O. c.* p. 3 d. 8 c. 1244ss.

(82) *L. c.* c. 1253s.

(83) *O. c.* p. 3 d.2 c. 1053; d. 8 c. 1239-1242. 1261ss.

(84) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1052; d. 8 c. 1240. Según la conocida distinción tomista, Lemos pretende siempre afirmar que, puesta la predeterminación física, el hombre no puede resistir *in sensu composito*, pero sí puede *in sensu diviso*. Realmente no llegamos a comprender cómo con tal distinción se salve la libertad. En efecto, Lemos declara expresamente que tal distinción no se debe entender como si *in sensu composito* significase: cuando se da la predeterminación física e *in sensu diviso* cuando la predeterminación no existe. Ahora bien, todos los demás sentidos que Lemos intenta dar a la distinción nos parecen a nosotros meros juegos de palabras. Véanse, por ejemplo, algunos de esos juegos: «Dicunt etiam [Thomistae] non posse cum illa physica praedeterminatione coniungi dissensum, bene autem posse dissentire» (*Acta* p. 3 d. 8 c. 1239). Y un poco más abajo, en la columna 1240, afirma Lemos que tal es la mente del Tridentino: «Non enim Concilium Tridentinum dicit liberum arbitrium posse resistere Dei motioni; sed ait, quod potest dissentire. Aliud enim est, posse resistere; et aliud posse dissentire... Unde potens dissentire, non resistit divinae voluntati...»

(85) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 7 c. 1226.

(86) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1048. 1054; d. 8 c. 1245.

(87) *O. c.* p. 3 d. 7 c. 1210. 1212s.

(88) *O. c.* p. 3 d. 5. c. 1132s.

(89) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1064; d. 7 c. 1199. Cf. p. 2 d, 32 c. 834.

(90) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1065; d. 5 c. 1131s; d. 7 c. 1199.

(91) *O. c.* p. 3 d. 7 c. 1199; d. 3 c. 1075.

(92) *O. c.* p. 3 d. 3 c. 1064s.

(93) *O. c.* p. 2 d 35 c. 916. La doctrina de la predeterminación física la expone también LEMOS en *Panoplia* t. 3 p. 1 tr. 4; t. 4. p. 2 tr. 4. Asimismo pueden también consultarse C. R. BILLUART O. P., *Summa Sancti Thomae* Tractatus de gratia diss. 5 a. 7 § 3 (Venetiis 1787) t. 2 p. 307b-310b; N. DEL PRADO O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 2 c. 4-9 t. 2 p. 141-335.

B. S. Agustín no parece favorable a la predeterminación física

La primera argumentación de Lemos para probar que S. Agustín admite la predeterminación física, es muy sencilla: Pelagio admitía la gracia interna (94) incluso en la voluntad (95); pero fué condenado porque afirmaba, como Molina, una gracia interna que actuaba moralmente, invitando, persuadiendo, solicitando, etc., a la cual el hombre, si quiere consiente y, si no quiere, resiste (96), negando así la predeterminación física (97). En la *Panoplia*, Lemos declara mejor su pensamiento: Pelagio llegó a admitir finalmente como absolutamente necesaria la gracia interna actual en el entendimiento (98) y, como necesaria *ad facilius posse*, aun la gracia habitual y las virtudes infusas (99). Además, al admitir como absolutamente necesaria la gracia interna actual inmediata en el entendimiento, admitió también como necesaria la gracia actual mediata en la voluntad (100); pero negó siempre la verdadera gracia eficaz, aquella gracia cuya eficacia proviene de Dios y no del hombre, es decir, la predeterminación física, atribuyéndole una eficacia solamente moral, basada en la ciencia media, como Molina.

1. *Doctrina de Pelagio sobre las gracias internas.*

Lemos trae como prueba algunos textos de S. Agustín que vamos a copiar. El primero es un trozo del *De gratia Christi* (101):

> Venire posse in natura ponit Pelagius, vel etiam, ut modo dicere coepit, in gratia, qualemlibet eam sentiat, «qua ipsa», ut dicit, «possibilitas adiuvatur»: venire autem iam in voluntate et opere est (102).

---

(94) Esta afirmación la repite Lemos en muchos pasajes. Véanse, por ejemplo, *Acta* p. 2 d. 10 c. 321s. 324. 328; d. 21 c. 594; d. 22 c. 612. 619; d. 26 c. 693s; p. 3 d. 2 c. 1032s; d. 5 c. 1156; d. 6 c. 1173. 1190; d. 7 c. 1203s.

(95) *O. c.* p. 2 d. 21 c. 594; p. 3 d. 2 c. 1033.

(96) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1034.

(97) *O. c.* p. 3 d. 5 c. 1131s; d. 7 c. 1199.

(98) *Panoplia* t. 1 tr. 1 c. 9 p. 26.

(99) *O. c.* p. 24; c. 19 p. 50.

(100) *O. c.* c. 14 p. 38s.

(101) Lemos, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1190.

(102) *De gratia Christi* l. 1 c. 14 n. 15: ML 44, 368.

Pero aquí S. Agustín no dice que Pelagio admitiese la gracia interna, sino que refiere que Pelagio afirmaba admitir una gracia, cuya naturaleza no quiere detenerse el santo a examinar, y que fuese como fuese, ayudaba sólo a la posibilidad, mientras que la acción la atribuía Pelagio no ya a la gracia, sino exclusivamente a la voluntad. Con esto S. Agustín da indirectamente testimonio de que la gracia de Pelagio no afectaba intrínsecamente a la voluntad. En efecto, a las palabras de Pelagio contrapone el santo la verdadera gracia, concebida como una enseñanza divina con la que es ayudada la misma voluntad:

> Et isto divino docendi modo etiam ipsa voluntas et ipsa operatio, non sola volendi et operandi naturalis possibilitas adiuvatur (103).

Del mismo libro *De gratia Christi* cita Lemos en favor de su tesis otro párrafo (104), en el cual se afirma que, si se quiere designar a la gracia con el nombre de doctrina, se debe hablar de una doctrina metida por Dios directamente dentro del alma, no predicada de fuera, y que no sólo enseña la verdad, sino que da también la caridad:

> Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum qui incrementum suum ministrat occultus [*I Cor* 3, 7], ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat caritatem (105).

Explica Lemos que éstas son palabras de Pelagio, que S. Agustín sencillamente refiere, con las cuales declaraba Pelagio que admitía la gracia interna molinista (106). Ahora bien, si se lee el texto en su fuente, se ve claramente que tales palabras no son de Pelagio, referidas por S. Agustín, sino que son del mismo S. Agustín, y contienen la doctrina que el Santo Doctor proponía a Pelagio como la verdadera doctrina católica de la gracia. Por consiguiente, si, como dice Lemos, la gracia allí descrita es la gracia molinista, tal gracia la defiende S. Agustín como católica contra Pelagio. Realmente la confusión padecida por Lemos es lamentable y dice poco en favor de la serena objetividad que es razonable exigir en quien trata asunto tan grave.

---

(103) L. c.
(104) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 613.
(105) *De gratia Christi* l. 1 c. 13 n. 14: ML 44, 367.
(106) LEMOS, *Acta* l. c.

Lemos aduce otro párrafo (107), en el cual S. Agustín, depués de haber referido el hecho bíblico del rey Asuero, a quien Dios cambió repentinamente el corazón, concluye que la acción de Dios en nosotros no se reduce a darnos la ley y la doctrina externa, sino que produce en nuestros corazones verdaderas revelaciones y buena voluntad:

> Puto non desipere, sed insanire hominem, quisquis de illo rege, qualis tunc erat, haec senserit: et tamen convertit Deus et transtulit indignationem eius in lenitatem [*Esth 5: LXX*]. Quis autem non videat, multo maius esse, indignationem a contrario in lenitatem convertere atque transferre, quam cor neutra affectione praeoccupatum, sed inter utramque medium in aliquid declinare? Legant ergo et intelligant, intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates (108).

Lemos concluye de este texto que S. Agustín, con el nombre de verdaderas revelaciones, designa las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad, admitidas por Pelagio, en sentido molinista, mientras que el Santo Doctor quería inducir al hereje a admitir la verdadera gracia que produce la buena voluntad (109).

A estas conclusiones de Lemos tenemos que oponer que, como consta de todo el capítulo, S. Agustín quiere demostrar que la gracia no se merece con las buenas disposiciones precedentes, sino que es gratuita, y por eso trae el ejemplo de Asuero, a quien, aunque no tenía en modo alguno buenas disposiciones, Dios le cambió súbitamente el corazón. Con este ejemplo quiere el Santo manifestar el dominio divino sobre los corazones y las voluntades de los hombres. Cuando dice que este dominio no se actúa solamente con la ley externa, sino también produciendo verdaderas revelaciones y buenas voluntades, es evidente la alusión a la doctrina de Pelagio. De este pasaje no se puede, sin embargo, deducir con certeza si Pelagio admitió solamente la gracia externa de la ley o si además afirmó también la gracia interna de las ilustraciones del entendimiento, gracia que el Santo llama con el nombre de verdaderas revelaciones. Pero lo que sí resulta claro es que Pelagio no admitía las gracias en la voluntad, gracias que S. Agustín distingue y casi contrapone a las ilustracio-

---

(107) L. c.
(108) *De gratia Christi* l. 1 c. 24 n. 25: ML 44, 373.
(109) LEMOS, *Acta* l. c.

nes del entendimiento. Pero S. Agustín no explica, ni en el texto citado, ni en el contexto, de dónde deriva la eficacia de estas gracias en la voluntad. Es por lo tanto completamente infundado el comentario de Lemos de que S. Agustín reproche en este texto a Pelagio el que explique al modo de Molina la eficacia de la gracia con su acción moral invitante, solicitante, atrayente, etc.

2. *El sentido de «escritura» en la doctrina agustiniana sobre la gracia.*

Lemos explica que S. Agustín con el nombre de ley y de doctrina no entiende sólo la ley y la doctrina externas, sino también todas aquellas gracias en el entendimiento y en la voluntad, admitidas por Pelagio, que inducen al consentimiento, a la manera entendida por Molina, es decir, no con la predeterminación física, sino con una acción moral (110). Como prueba cita ante todo el capítulo séptimo del *De gratia Christi* (111). Allí el Santo Doctor empieza citando las palabras con que Pelagio protesta que no quiere reducir la gracia divina a la pura ley, sino que admite además la ayuda divina, ayuda que abre los ojos de nuestro corazón, nos indica los bienes futuros, para no dejarnos absorber por lo presente, nos descubre las asechanzas diabólicas, nos alumbra de mil maneras inefables:

> «Adiuvat enim nos Deus», inquit, «per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat» (112).

Estas palabras pueden indicar tanto los efectos sobrenaturales producidos por la gracia en el entendimiento como los efectos naturales, que, leyendo o escuchando la doctrina cristiana, se producen espontáneamente en la inteligencia. En efecto, también en la mente de los que leen o escuchan la doctrina cristiana pueden surgir, naturalmente, pensamientos que dan luz, desprenden de las cosas presentes, recuerdan la vida futura y descubren los engaños del demonio. Parece que S. Agustín ve sólo en las precedentes palabras de Pelagio la descripción, bajo palabras ambiguas,

---

(110) *O. c.* p. 2 d. 10 c. 322; d. 21 c. 594; d. 22 c. 612s; d. 33 c. 862s; d. 37 c. 975.

(111) *O. c.* p. 2 d. 22 c. 612.

(112) *De gratia Christi* l. 1 c. 7 n. 8: ML 44, 364.

de efectos naturales. Efectivamente, contesta que todas estas ayudas de la gracia, de las cuales habla Pelagio, nos hacen sólo conocer los mandamientos y las promesas de Dios y se reducen a la ley y a la doctrina:

> Denique Dei adiutorium multipliciter insinuandum putavit, commemorando doctrinam et revelationem, et oculorum cordis adapertionem, et demonstrationem futurorum, et apertionem diabolicarum insidiarum, et multiformi atque ineffabili dono gratiae coelestis illuminationem: ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus. Hoc est ergo gratiam Dei ponere in lege atque doctrina (113).

Del texto citado resulta con certeza, por lo menos, que Pelagio no admitía las gracias actuales inmediatas en la voluntad. En efecto S. Agustín dice allí mismo que las gracias, que Pelagio admite, sirven únicamente para hacernos conocer los mandamientos y las promesas de Dios: *Ad hoc utique ut divina praecepta et promissa discamus* (114), cosa que el Santo Doctor no hubiera podido decir si hubiese creído que Pelagio admitía gracias inmediatas en la voluntad.

Lemos ve en este texto un argumento contra la doctrina molinista sobre la gracia eficaz y a favor de la predeterminación física (115). Pero esto es puramente arbitrario, porque en el texto citado y en su contexto S. Agustín no habla de ninguna manera del modo cómo haya de explicarse la eficacia de la gracia.

Análogo al precedente es el texto que Lemos cita del capítulo décimo del *De gratia Christi* (116), en el que S. Agustín refiere que Pelagio, después de haber defendido que la buena voluntad es obra exclusivamente nuestra y no de la ayuda divina, se propone como objeción las palabras del Apóstol: *Deus est enim qui operatur in nobis velle et perficere* (117). A esta objeción él contesta que Dios produce en nosotros la buena y santa voluntad prometiéndonos los bienes futuros, excitando nuestra voluntad con la revelación de la divina sabiduría y sugiriéndonos todo lo que es bueno:

> Et alio quippe loco, cum diu asseruisset, non adiutorio Dei, sed ex nobis ipsis in nobis effici voluntatem bonam, opposuit sibi ex Apostoli

(113) L. c.
(114) L. c.
(115) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 615ss.
(116) *O. c.* p. 2 d. 10 c. 321s; d. 21 c. 594; d. 22 c. 612s.
(117) Phil 2, 13.

epistola quaestionem, atque ait: «Et quomodo», inquit, «stabit illud Apostoli: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere?*» Deinde ut hanc oppositionem veluti solveret quam videbat dogmati suo vehementer esse contrariam, secutus adiunxit: «Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, et mutorum more animalium tantummodo praesentia diligentes, futurae gloriae magnitudine et praemiorum pollicitatione succendit; dum revelatione sapientiae in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem; dum nobis (quod tu alibi negare non metuis) suadet omne quod bonum est» (118).

Lemos explica que con estas palabras Pelagio admitía como necesarias las gracias en la voluntad (119). S. Agustín, al contrario, después de haber expuesto las afirmaciones de Pelagio que hemos referido, declara enérgicamente que con todas aquellas hermosas palabras, Pelagio sigue llamando gracia solamente a la ley y a la doctrina, porque todos los magníficos efectos descritos por Pelagio pueden producirse en nosotros por la ley y por la doctrina de las Sagradas Escrituras:

Quid manifestius, nihil aliud eum dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle quod bonum est, quam legem atque doctrinam? In lege namque et doctrina sanctarum Scripturarum futurae gloriae atque praemiorum promittitur magnitudo. Ad doctrinam pertinet etiam quod sapientia revelatur, ad doctrinam pertinet cum suadetur omne quod bonum est. Et si inter docere et suadere, vel potius exhortari distare aliquid videtur; etiam hoc tamen doctrinae generalitate concluditur, quae quibusque sermonibus vel litteris continetur: nam et sanctae Scripturae et docent et exhortantur, et potest esse in docendo et exhortando etiam hominis operatio (120).

Lemos explica que con estas palabras S. Agustín no niega que Pelagio admitiese las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad, sino que declara que tales gracias, que sólo tenían una eficacia moral, como las admitidas por Molina, hay que considerarlas de la misma manera que la doctrina y la predicación externa, porque no producen verdaderamente el consentimiento y, por lo tanto, no hacen nada distinto de lo que hace quien predica o exhorta (121).

---

(118) *De gratia Christi* l. 1 c. 10 n. 11: ML 44, 365s.
(119) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 10 c. 322.
(120) *De gratia Christi* l. 1 c. 10 n. 11: ML 44, 366.
(121) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 22 c. 613; d. 21 c. 594; d. 10 c. 322; d. 33 c. 862.

A nosotros, por el contrario, nos parece que las palabras de S. Agustín hay que tomarlas en su sentido obvio. Por lo tanto, cuando el Santo Doctor dice que Pelagio bajo el nombre de gracia no reconocía más que la ley y la doctrina, que nos revelan los bienes futuros, etc., nosotros pensamos que quiere reducir la gracia pelagiana a los efectos naturales, producidos en la mente del hombre por la palabra de Dios leída o escuchada. Esta interpretación se confirma ante todo por las mismas palabras de S. Agustín:

> ...quae quibusque sermonibus vel litteris continetur: nam et sanctae Scripturae et docent et exhortantur, et potest esse in docendo et exhortando etiam hominis operatio (122).

Estas palabras indican la procedencia de la gracia, que Pelagio decía admitir, de fuentes de las cuales no puede provenir la verdadera gracia interna.

Además S. Agustín sigue exigiendo a Pelagio que admita la verdadera gracia que nos hace creer, esperar y amar:

> Sed nos eam gratiam volumus iste aliquando fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur; nec solum revelatur sapientia, verum et amatur; nec solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur (123).

Con estas palabras S. Agustín acentúa de manera particularísima la acción de la gracia sobre la voluntad, y por lo tanto es evidente que Pelagio no admitía, por lo menos, las gracias en la misma voluntad; pero de esto no se sigue que admitiese las gracias en el entendimiento.

En todo caso bastaría la negación de la gracia inmediata en la voluntad para distinguir la falsa gracia de Pelagio de la gracia de que habla Molina. Es además absolutamente gratuita la afirmación de Lemos de que en este capítulo S. Agustín declare que no son verdaderas gracias las ilustraciones en el entendimiento y las mociones de la voluntad, cuya eficacia se debe a su acción moral.

A base de los mismos textos, citados por Lemos, los seguidores de Báñez concluyen generalmente que Pelagio admitía la gracia en el en-

---

(122) *De gratia Christi* l. c.
(123) L. c.

tendimiento. Así piensan, entre otros, Juan de Santo Tomás (124) y Natal Alejandro (125); pero estos dos autores niegan que Pelagio admitiese la gracia inmediata en la voluntad. Por el contrario, Billuart (126) y del Prado (127), apoyados en los mismos textos de Lemos, afirman que Pelagio admitió también la dicha gracia inmediata en la voluntad.

Entre los jesuítas, algunos, como Petavio, sostienen que Pelagio admitía las gracias en el entendimiento (128); otros, como Suárez y otros muchos, piensan que Pelagio no admitió nunca la gracia interna en el entendimiento y mucho menos en la voluntad (129). Todavía actualmente la cuestión es controvertida (130).

3. *Doctrina de San Agustín sobre la resistencia a la gracia.*

Uno de los argumentos con que Lemos quiere probar la predeterminación física es el siguiente: negándola se seguiría que el hombre podría resistir a la gracia eficaz; pero como es puro pelagianismo decir que el hombre podría resistir a la gracia eficaz, hay que admitir la predeterminación física si no se quiere ser pelagiano (131).

Para demostrar que es pelagianismo el admitir, como lo hace Molina, una gracia a la que el hombre pueda resistir, Lemos trae algunos textos que deberían demostrar que S. Agustín echaba en cara a Pelagio semejante error.

A este fin aduce ante todo Lemos algunos pasajes de la epístola *ad Vitalem* (132). Al principio de esta carta, el Santo Doctor refiere las palabras del mismo Vidal, con las cuales éste quiere mostrar que admite

---

(124) Io. a Sto. Thoma O. P., *Cursus theologicus* In 1 p. q. 19 d. 3 a. 2 n. 22ss. (Parisiis 1883) t. 3 p. 159bss.

(125) Natalis Alexander O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (saec. V) c. 3 a. 3 § 8 p. 21b.

(126) C. R. Billuart O. P., *Summa Sancti Thomae* Tractatus de gratia diss. 1 a. 1 § 3 t. 2 p. 239ab.

(127) N. del Prado O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 3 Epilogus 3 § 2 t. 3 p. 535ss.

(128) D. Petavius S. I., *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia* c. 4 n. 2 en *Dogmata theologica* (Parisiis 1866) t. 4 p. 619a.

(129) F. Suárez S. I., *De gratia Dei* Proleg. 5 c. 3 n. 13 t. 7 p. 232.

(130) R. Hedde et É. Amann, *Pelagianisme:* DTC 2/1, 675ss.

(131) Lemos, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1034ss. Ya se deja entender que para Lemos el hombre no puede resistir *in sensu composito*, pero sí *in sensu diviso*. Véase a este propósito lo dicho en la nota 84.

(132) Lemos, *Acta* p. 2 d. 36 c. 942; p. 3 d. 2 c. 1035.

la gracia, pero de las que S. Agustín concluye que Vidal admitía sólo gracias externas:

> Si hoc ergo pro charis nostris non tibi displicet ut oremus, si hanc orationem recognoscis esse christianam, si et tu pro charis tuis talia vel orare te recolis, vel orare te debere cognoscis; quomodo dicis quod te audio dicere, *ut recte credamus in Deum et Evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatus est ipse*? Et ad hoc, cum audieris, Quid est ergo quod ait Apostolus, *Deus in vobis operatur et velle, et perficere [Philipp 2, 13]*? respondes, *Per legem suam, per Scripturas suas, Deum operari ut velimus, quas vel legimus vel audimus: sed eis consentire vel non consentire ita nostrum est, ut, si velimus, fiat; si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. Operatur quippe ille*, dicis, *quantum in ipso est ut velimus, cum nobis nota fiunt eius eloquia: sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio eius nihil in nobis prosit efficimus*. Quae si dicis, profecto nostris orationibus contradicis (133).

Lemos deduce de estas palabras que Vidal, con el nombre de ley y escritura, admitía las gracias internas no predeterminantes y que era combatido por S. Agustín porque decía que a estas gracias el hombre puede a voluntad consentir o resistir (134).

Resulta clarísimo, por el contrario, que en el texto citado las palabras ley y escritura están tomadas en el sentido obvio y que Vidal no admitía gracias internas. S. Agustín, en efecto, añade inmediatamente después que, según la doctrina de Vidal, es inútil orar por la conversión de los infieles, sino que basta predicarles el Evangelio. Ahora bien, esto no se puede decir a quien, además de las gracias externas, como predicación, Escritura, ley, admite las internas que hay que pedir en la oración:

> Dic ergo apertissime nos pro iis quibus Evangelium praedicamus, non debere orare ut credant, sed eis tantummodo praedicare (135).

S. Agustín, por lo tanto, no reprocha a Vidal el que niegue la predeterminación física, aun admitiendo gracias internas, sino más bien el que reduzca la gracia sólo a los medios externos y atribuya a las solas fuerzas naturales el consentimiento a la misma gracia. En este sentido Vidal decía

---

(133) *Epistola 217 (Ad Vitalem)* c. 1 n. 1: ML 33, 978.
(134) LEMOS, *Acta* l. c.
(135) *Epistola 217 (Ad Vitalem)* c. 1 n. 2: ML 33, 978.

que, una vez oída o leída la Escritura y la ley, si queremos, consentimos, y si queremos, hacemos inútil la obra de Dios en nosotros. Cierto es que S. Agustín exige de Vidal que admita la gracia que nos hace querer; mas para esto no es preciso acudir a la predeterminación física. El Santo Doctor no explica en este lugar cómo entiende la gracia que nos hace querer y por lo tanto no expone su propio sistema acerca de la eficacia de la gracia.

Para confirmar que Vidal admitía las gracias internas en el entendimiento y en la voluntad y que S. Agustín le exigía que admitiese además la predeterminación física, Lemos cita otro pasaje de la misma carta (136), en que el Santo Doctor insiste sobre el mismo concepto, es decir, que si la gracia se reduce a la ley y a la Escritura, no es preciso orar por la conversión de los infieles, sino que basta predicarles:

> Si enim, quod scriptum est, *A Domino gressus hominis diriguntur, et viam eius volet;* et, *Praeparatur voluntas a Domino* [*Prov 8, 35: LXX*]; et, *Deus est enim qui operatur in vobis et velle:* et multa huiusmodi, quibus commendatur vera Dei gratia, hoc est, quae non secundum merita nostra datur, sed dat merita ipsa cum datur; quia praevenit hominis voluntatem bonam, nec eam cuiusquam invenit in corde, sed facit: si ergo ita praepararet atque ita operaretur Deus hominis voluntatem, ut tantummodo legem suam atque doctrinam libero eius adhiberet arbitrio, nec vocatione illa alta atque secreta sic eius ageret sensum, ut eidem legi atque doctrinae accommodaret assensum; procul dubio eam legere, vel intelligere legendo, vel etiam exponere ac praedicare sufficeret, nec opus esset orare ut Deus ad fidem suam infidelium corda converteret, et conversis proficientem perseverantiam eiusdem gratiae suae largitate donaret. Si ergo haec a Domino poscenda esse non renuis, quid restat, frater Vitalis, nisi ut ab illo ea donari fatearis, a quo poscenda esse consentis? (137).

Resulta evidente de estas palabras que Vidal no admitía las gracias internas y que S. Agustín, para convencerle que las reconociese, argumentaba con la necesidad de la oración. Por el contrario Lemos, para demostrar que con el nombre de Escritura o de ley, en el texto en cuestión, están indicadas las gracias internas, no predeterminantes, que Vidal admitía, y que S. Agustín lo que exigía a Vidal era el reconomimiento de la predeterminación física, hace un razonamiento muy curioso: Si S. Agus-

---

(136) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1035.

(137) *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) c. 1 n. 5: ML 33, 980.

tín—dice—no hubiese entendido con el nombre de ley o de Escritura nada más que la ley y la Escritura en el sentido ordinario, cuando el Santo Doctor declara que bastaría leer o predicar, diría: si para la conversión de los infieles basta la ley o la Escritura, basta la ley o la Escritura. Con esto el Santo no haría más que repetir *idem per idem;* luego con el nombre de ley y de Escritura él entendía las gracias internas, no predeterminantes (138).

Nos admiramos de que Lemos haya tergiversado el razonamiento tan sencillo de S. Agustín, que dice: si bastan la Escritura y la ley para la conversión de los infieles, no hace falta orar por ellos, sino que basta predicarles. Ahora bien, si tú, ¡oh Vidal!, reconoces que es necesaria la oración, tienes también que reconocer que la gracia obra sobre el entendimiento y sobre la voluntad del hombre para producir el acto salutífero del consentimiento. Esta acción de Dios sobre las facultades internas del hombre, acción necesaria y que no puede ser suplida por la lectura o por la predicación, es precisamente lo que pedimos en la oración y lo que llamamos gracia.

Tampoco se explica en este texto cómo ejerce la gracia su eficacia, y por lo tanto no se puede sacar de él ningún argumento en favor de la predeterminación física.

Lemos, sin embargo, cuantas veces S. Agustín apela a las oraciones de la Iglesia contra los que rechazan la gracia, ve en las palabras del Santo Doctor una prueba de la predeterminación física. En este sentido Lemos cita un pasaje del *De dono perseverantiae* (139). Allí el Santo Doctor, para demostrar a los semipelagianos que también la fe y la perseverancia son dones divinos, trae como argumento el que la Iglesia ruega por la obtención de estas dos gracias; por lo tanto—concluye el Santo—son don de Dios. He aquí las palabras citadas por Lemos:

> Prorsus in hac re non operosas disputationes exspectet Ecclesia: sed attendat quotidianas orationes suas. Orat, ut increduli credant: Deus ergo convertit ad fidem. Orat, ut credentes perseverent: Deus ergo donat perseverantiam usque in finem (140).

Lemos deduce de estas palabras que evidentemente la Iglesia pide la predeterminación física para la fe y la perseverancia. Nosotros, en cambio,

---

(138) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1035s.
(139) *O. c.* p. 2 d. 21 c. 591.
(140) *De dono perseverantiae* c. 7 n. 15: ML 45, 1002.

creemos que S. Agustín, en el texto citado y en su contexto, quiere simplemente afirmar la necesidad de la gracia para la fe y la perseverancia, sin aludir de ninguna manera al modo cómo se logra su eficacia.

Volviendo a la epístola *ad Vitalem*, Lemos cita otro pasaje en el cual, a su parecer, S. Agustín declara pelagiana la aserción de que el hombre puede consentir o resistir a la gracia. Pero Lemos trunca el período por la mitad, de manera que no se puede apreciar cuál es el error que S. Agustín combate (141). He aquí las palabras que él cita:

> Haec est illa Pelagianorum mala, male diffamata meritoque reprobata, et ab ipso etiam Pelagio, timente damnari in orientalium episcoporum iudicio, damnata sententia (142).

Ahora bien, si devolvemos a este texto su integridad, encuadrándolo en el contexto del que Lemos lo ha sacado desafortunadamente, advertimos que la doctrina pelagiana que S. Agustín aquí reprueba es aquélla que, negando la gracia interna, reduce la gracia a la ley y a la doctrina externa:

> Ac per hoc sic tantum putas a Domino gressus hominis dirigi ad eligendam viam Dei, quia sine doctrina Dei non ei potest innotescere veritas, cui propria voluntate consentiat. *Cui si consentit*, inquis (*quod in eius libero arbitrio constitutum est*), *recte utique dicuntur ab illo dirigi gressus eius ut viam eius velit, cuius doctrinam, suasione praecedente, subsequente consensione sectatur; quod libertate naturali, si vult, facit, si non vult, non facit; pro eo quod fecerit, praemium, vel supplicium recepturus*. Haec est illa Pelagianorum mala, male diffamata meritoque reprobata, et ab ipso etiam Pelagio, timente damnari in orientalium episcoporum iudicio, damnata sententia, qua dicunt gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina: et usque adeo, frater, erimus graves corde, ut de gratia Dei, imo adversus gratiam Dei, eam pelagianam sententiam teneamus, quam pectore quidem ficto, sed tamen catholicos iudices timens Pelagius ipse damnavit! (143).

Notemos que en este texto se dice claramente que la gracia de que hablaba Pelagio no era otra cosa que la doctrina que nos hace conocer

---

(141) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1035.
(142) *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) c. 2 n. 4: ML 33, 979.
(143) *O. c.* c. 2 n. 4: ML 33, 979s.

la verdad, mientras que el consentimiento salutífero era atribuído por Pelagio a la solas fuerzas naturales, no ayudadas por ninguna gracia interna.

De la misma carta *ad Vitalem* Lemos cita aún con el mismo fin otros dos pasajes (144). En el primero S. Agustín declara que según la Escritura, de la cual había citado muchos textos, la gracia previene la voluntad del hombre y es gratuita, siendo anterior a todo mérito nuestro. He aquí las palabras citadas:

> Haec et alia testimonia divina, quae commemorare longum est, ostendunt Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, et praevenire in hominibus bonarum merita voluntatum; ita ut voluntas per antecedentem gratiam praeparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur (145).

En este texto se inculca la necesidad y la gratuidad de la gracia preveniente. Pero—explica Lemos—S. Agustín, previendo que se intentaría interpretar sus palabras como si se refiriesen a una preparación moral, obrada por la gracia, de manera que esté en manos del hombre el consentir o resistir, para prevenir—dice Lemos—una interpretación tan falsa, añade las siguientes palabras (146), que, dicho sea de paso, en S. Agustín están bastante antes del texto precedente:

> Recognoscis me, ut puto, in iis quae nos scire dixi, non omnia quae ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum quae ad istam, quae inter nos agitur, de Dei gratia quaestionem, utrum praecedat haec gratia, an subsequatur hominis voluntatem; hoc est, ut planius id eloquar, utrum ideo nobis detur, quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus (147).

En este texto, y precisamente en la aserción de que la gracia se nos da no porque la hayamos querido, sino para hacernos querer, Lemos ve la prueba de que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física, no en una gracia a la cual el hombre puede consentir o no consentir a su gusto (148).

---

(144) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1126.
(145) *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) c. 7 n. 28: ML 33, 988.
(146) LEMOS, *Acta* l. c.
(147) *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) c. 5 n. 17: ML 33, 985.
(148) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1127.

Pero en realidad lo que allí S. Agustín hace es sintetizar la controversia con los pelagianos sobre la gratuidad de la gracia y su necesidad, sobre todo respecto a la gracia en la voluntad, en el siguiente dilema: ¿La gracia se nos da porque la merecimos con un acto precedente de la voluntad, o más bien para que la misma gracia nos haga querer y merecer?

La respuesta a este dilema se halla en toda la obra antipelagiana de S. Agustín; pero del texto citado no se puede deducir nada sobre el modo con que la gracia nos hace querer, nada, por consiguiente, en favor de la predeterminación física o en contra de ella.

La gracia, cuya eficacia—explica Lemos—dependía de la voluntad del hombre y a la cual, por lo tanto, el hombre podía a voluntad consentir o resistir, era la que se dió a Adán antes del pecado, no la que recibimos nosotros después de la redención (149). Para probar que ése es en verdad el pensamiento de S. Agustín, Lemos cita un pasaje del *De correptione et gratia* (150).

En este texto, sin embargo, no se habla de la eficacia de una gracia particular, aisladamente considerada, sino del don de la perseverancia, respecto del cual S. Agustín dice que, mientras Adán había recibido un auxilio que le daba la posibilidad de perseverar, ahora los predestinados reciben un auxilio con el cual perseveran de hecho. He aquí las palabras citadas por Lemos:

> Tale quippe erat adiutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet: non quo fieret ut vellet. Haec prima est gratia quae data est primo Adam: sed hac potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit ut habeat homo iustitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat (151).

En este texto se dice que la gracia que da la perseverancia de hecho es más potente que aquélla con la cual Adán, aunque podía perseverar, de hecho no perseveró. Pero S. Agustín no dice que la gracia que ahora se da sea más poderosa, porque a ella no se la pueda resistir *in sensu composito*, mientras que a la que tuvo Adán se podía resistir aun *in sensu composito*, sino porque la gracia con la cual los predestinados, después

---

(149) *O. c.* p. 2 d. 36 c. 943; p. 3 d. 5 c. 1127.
(150) *O. c.* p. 3 d. 5 c. 1127.
(151) *De correptione et gratia* c. 11 n. 31: ML 44, 935.

del pecado original, de hecho perseveran, tiene que vencer la voluntad de la carne, esto es, la concupiscencia.

En el texto siguiente, que Lemos cita para confirmar su interpretación (152), se dice que la gracia da ahora a la voluntad humana una fuerza que la hace invencible a la concupiscencia, de manera que por el don de la perseverancia el hombre, débil ahora por la concupiscencia, persevera en el bien, mientras que el fuerte, a saber, Adán inocente, que no debía luchar contra la concupiscencia, cayó:

> Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei: cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit, habens virtutem liberi arbitrii; quamvis non de futuro adiutorio Dei sine quo non posset perseverare si vellet, non tamen tali quo in illo Deus operaretur ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet: infirmis servavit, ut ipso donante invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent (153).

En este texto, así como en el precedente, se habla de la célebre distinción entre el *adiutorium quo* y el *adiutorium sine quo non*, delicia y tormento de todos los comentadores de S. Agustín desde hace muchos siglos. Muchos han visto en el *adiutorium quo* la gracia eficaz y en el *adiutorium sine quo non* la gracia suficiente. Notemos que S. Agustín en este texto no habla de la gracia eficaz o suficiente para un acto aislado, sino que contrapone la gracia, con la cual Adán podía perseverar, a la gracia, con la que un elegido, después del pecado original, persevera de hecho. No se trata, por lo tanto, de una gracia aislada, sino de un complejo de gracias.

El don con el cual se persevera de hecho: *adiutorium quo* es más potente que aquél con el que Adán podía perseverar: *adiutorium sine quo non*, por dos razones: porque obtiene el fin, a saber, la perseverancia de hecho, y porque vence la concupiscencia que Adán no tenía. Las palabras *ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur* (154) se refieren no a la acción de la gracia sobre la voluntad, sino a la acción de la volun-

---

(152) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1127s.
(153) *De correptione et gratia* c. 12 n. 38: ML 44, 940.
(154) L. c.

tad y de la gracia juntas sobre la concupiscencia. S. Agustín afirma aquí el don gratuito de la perseverancia, pero no explica el modo de actuar de tal gracia.

Por lo tanto no se puede buscar en este texto la afirmación de una gracia invencible e insuperable, aunque sea *in sensu composito*, ni la condenación de la gracia cuya eficacia o inutilidad está en función de la voluntad del hombre.

Sobre este punto se pueden consultar Boyer (155) y de Lubac (156), además de cuanto a este propósito dijimos en nuestro trabajo anterior (157).

4. *Libertad y predeterminación física.*

La libertad, según Lemos, se salva en la predeterminación física porque Dios predetermina no sólo a la sustancia del acto, sino también a su modo, es decir, a llevarlo a cabo libremente (158). Para mostrar que ésta es la doctrina de S. Agustín, Lemos cita un trozo del capítulo octavo del *De correptione et gratia* (159). Allí S. Agustín afirma que la perseverancia es un don de Dios que, sin quitar la libertad, preserva de la caída. He aquí las palabras citadas:

> An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si Petrus eam deficere voluisset, hoc est, si eam usque in finem perseverare noluisset? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset ut vellet. Nam quis ignorat, tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea qua fidelis erat, voluntas ipsa deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia praeparatur voluntas a Domino [*Prov 8: LXX*]; ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Quando rogavit ergo ne fides eius deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? (160).

En este texto se afirma de modo clarísimo la concordia entre la gracia eficaz y la libertad, concordia que se basa en el hecho de que la voluntad es preparada por el Señor; pero no se dice en qué consiste esta

---

(155) C. Boyer S. I., *Essais sur la doctrine de S. Augustin* c. 8 § 3s (París 1932) p. 221. 236.
(156) H. De Lubac S. I., *Surnaturel* p. 1 c. 3 (París 1946) p. 84s.
(157) *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»*: ArchTG 13 (1950) 104s.
(158) Lemos, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1045ss.
(159) *O. c.* p. 3 d. 2 c. 1047.
(160) *De correptione et gratia* c. 8 n. 17: ML 44, 926.

preparación de la voluntad obrada por la gracia. Por lo tanto no se puede sacar de aquí un argumento para afirmar que Dios predetermina a obrar libremente.

En favor de la predeterminación física Lemos desenvuelve además este otro argumento: S. Agustín fué acusado de fatalismo por los pelagianos, es decir, de negar el libre albedrío del hombre. Ahora bien, una tal acusación no hubiera podido serle dirigida, si el Santo hubiese puesto la eficacia de la gracia en su acción moral, porque es evidente a la razón natural que la acción moral de la gracia no puede quitar la libertad del hombre. Por lo tanto, San Agustín—concluye Lemos—ponía la eficacia de la gracia en la predeterminación física (161).

Si es verdad, como repite hasta la saciedad Lemos, que S. Agustín profesa la doctrina de la predeterminación física, cómo es que el Santo jamás alude en sus escritos a que uno de los capítulos de acusación contra él fuese precisamente el afirmar dicha predeterminación. Porque, en cambio, el Santo se detiene a declarar las razones por las cuales era acusado de fatalismo, a saber, por su doctrina de la necesidad de la gracia preveniente para todo acto salutífero, por su afirmación de la gratuidad de la gracia y su desigual distribución y, finalmente, por el hecho de enseñar la necesidad y la gratuidad de la predestinación y del don de la perseverancia.

Es curioso que el mismo Lemos traiga un texto (162) en el cual San Agustín mismo busca la razón por la que era acusado de fatalismo y la encuentra en la defensa hecha por él de la gratuidad de la gracia. Aduzcamos este texto:

> Unde autem hoc eis visum fuerit nobis obicere, quod fatum asseramus sub nomine gratiae, cum aliquanto attentius cogitarem; prius eorum verba quae consequuntur inspexi. Sic enim hoc nobis obiciendum putarunt: «Sub nomine», inquiunt, «gratiae ita fatum asserunt, ut dicant, quia nisi Deus invito et reluctanti homini inspiraverit boni, et ipsius imperfecti, cupiditatem, nec a malo declinare, nec bonum possit arripere». Deinde aliquanto post, ubi ipsi quae defendant, commemorant, quid de hac re ab eis diceretur, attendi. «Baptisma», inquiunt, «omnibus necessarium esse aetatibus confitemur: gratiam quoque adiuvare uniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere, quia personarum acceptio non est apud Deum» [*Col* 3, 25]. Ex his eorum verbis intellexi, ob hoc illos vel putare vel putari velle,

(161) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1036s; *Panoplia* t. 1 p. 2 tr. 4 c. 17 c. 179.
(162) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 687.

> fatum nos asserere sub nomine gratiae, quia gratiam Dei non secundum merita nostra dicimus dari, sed secundum ipsius misericordissimam voluntatem, qui dixit, *Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero.* Ubi consequenter adiunctum est, *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* [*Rom* 9, 15s.]. Posset etiam hinc quispiam similiter stultus fati assertorem Apostolum putare vel dicere (163).

Resulta evidente de este texto que S. Agustín atribuía la acusación de fatalismo lanzada contra él a su doctrina sobre la necesidad y gratuidad de la gracia preveniente y sobre la existencia de la gracia eficaz y de la predestinación divina, pero no alude para nada a la predeterminación física.

Según Lemos, S. Agustín atribuye a la omnipotencia divina la conciliación entre la predeterminación física y la libertad del hombre. Lemos cita para probarlo una frase de la epístola *ad Vitalem* (164).

Lemos aduce el texto en los dos pasajes citados en la nota 164, y en ninguna de las dos ocasiones lo trae exactamente al pie de la letra. Transcrito conforme lo aduce en el segundo de los pasajes dice así:

> Quos vult Deus omnipotentissima facilitate convertit, et ex nolentibus volentes facit (165).

Encuadrando esta frase en el contexto del que fué sacada se ve que en S. Agustín las palabras *Quos vult* faltan, y que el sentido es diverso del que Lemos pretende. El Santo Doctor, en el pasaje citado, para mostrar lo absurdo de la doctrina herética de que la voluntad humana debe preceder y merecer la gracia, argumenta con el hecho de que nosotros con razón agradecemos a Dios el haber convertido a los perseguidores con omnipotente facilidad. Tal agradecimiento indica que nosotros reconocemos a Dios como autor de esas conversiones:

> Quomodo Deus exspectat voluntates hominum, ut praeveniant eum quibus det gratiam; cum gratias ei non immerito agamus de iis quibus non ei credentibus, et eius doctrinam voluntate impia persequentibus, misericordiam praerogavit, eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit, ac volentes ex nolentibus fecit? Utquid ei inde gratias agimus, si hoc ipse non fecit? (166).

---

(163) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 2 c. 5 n. 10: ML 44, 577.
(164) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1050; d. 8 c. 1264.
(165) *O. c.* p. 3 d. 8 c. 1264. Cf. *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) c. 6 n. 24: ML 33, 987.
(166) *Epistola 217* (*Ad Vitalem*) l. c.

Ahora bien, aquí no se dice cómo Dios cambió las voluntades rebeldes y no se atribuye a la omnipotencia divina la conciliación entre la predeterminación física y la libertad.

Con el mismo fin Lemos cita también las siguientes palabras del *De correptione et gratia* (167).

> ... magis habet [Deus] in potestate voluntates hominum quam ipsi suas... (168).

Con esta frase S. Agustín enseña, según Lemos, que si los hombres pueden determinarse a querer algo sin perder su libertad, con mayor razón pueden ser predeterminados físicamente por Dios sin perjuicio de la misma libertad (169).

También aquí, encuadrando las palabras en su contexto, vemos que S. Agustín quiere mostrar con el ejemplo de los israelitas, movidos por Dios a aceptar libremente a David como rey, que Dios, con su gracia, puede convertir al pecador, sin mermar su libertad, pero tampoco aquí explica el modo de la acción divina sobre la voluntad del hombre:

> Ac per hoc Dominus omnipotens qui erat cum illo, adduxit istos ut eum regem constituerent. Et quomodo adduxit? numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas; quis alius facit ut salubris sit correptio, et fiat in correpti corde correctio, ut coelesti constituatur in regno? (170).

Por muy enérgicas que sean las palabras con que S. Agustín inculca en este pasaje el poder divino sobre la voluntad libre del hombre, no hacen sino enunciar el hecho del dominio divino, admitido por todos los católicos, pero no explican el modo. Por consiguiente, no son una prueba en pro de la predeterminación física.

Lemos opina que, según S. Agustín, quien niega la predeterminación física destruye la libertad, y trae en prueba un trozo del libro primero *ad Bonifacium* (171). He aquí las palabras citadas por Lemos:

---

(167) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1045.
(168) *De correptione et gratia* c. 14 n. 45: ML 44, 944.
(169) LEMOS, *Acta* l. c.
(170) *De correptione et gratia* l. c.
(171) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 686.

> Liberum autem arbitrium defendendo praecipitant, ut de illo potius ad faciendam iustitiam, quam de Domini adiutorio confidatur, atque ut in se quisque, non in Domino glorietur [*1 Cor 1, 31*] (172).

Con estas palabras S. Agustín reprocha a los pelagianos el que, exaltando el libre albedrío por encima de la gracia, destruyen en último término el libre albedrío mismo; pero, como es evidente, aquí no se habla de la predeterminación física.

Negando la predeterminación física—continúa Lemos—los jesuítas, al mismo tiempo que renuevan el error de Pelagio, comparten además el de Calvino. Pelagio, en efecto, para defender el libre albedrío negó la predeterminación física, que es un dogma de fe. Al contrario Calvino, al defender el dogma de la predeterminación física, cae en el error de creer que ésta quita la libertad. Los jesuítas reúnen las dos herejías, negando como Pelagio la predeterminación física y afirmando con Calvino que la predeterminación física quita la libertad. Por eso contra ellos se dirigen las palabras con que S. Agustín declara a Juliano que, mientras llamaba erróneamente maniqueos a tantos doctores católicos, él mismo se hacía fautor de los maniqueos (173). He aquí las palabras que cita Lemos (174):

> Nunc ergo quia video te veritate desertum, ad maledicta esse conversum, ita distribuam disputationem meam, ut ostendam prius quantis et qualibus Ecclesiae catholicae doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cuncteris iniuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega iaculeris. Deinde monstrabo, quod tu ipse sic adiuvas Manichaeorum damnabilem et nefandae impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire (175).

Ahora bien, Lemos hubiera debido demostrar que la defensa de los maniqueos, atribuída a Juliano por S. Agustín, consistía en negar la predeterminación física.

Otro texto de S. Agustín, que con el mismo fin Lemos dirige contra los jesuítas, es el siguiente (176):

> Quod opus nostrum ne longius fiat, quam causae ipsius necessitas postulat; quid opus est ea quoque refellere, quae dogmatis eorum insi-

---

(172) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 1 c. 2 n. 5: ML 44, 552.
(173) LEMOS, *Acta* l. c; d. 37 c. 986s; p. 3 d. 7 c. 1214.
(174) *O. c.* p. 2 d. 37 c. 985; p. 3 d. 7 c. 1214.
(175) *Contra Iulianum* l. 1 c. 1 n. 3: ML 44, 642.
(176) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 26 c. 686; d. 37 c. 985; p. 3 d. 2 c. 1213s.

> diosa venena non continent, sed tantum in auxilium suum, vel pro catholica fide contra Manichaeorum, sicut, loquuntur profanitatem, consensionem Orientalium episcoporum videntur exposcere; nihil aliud nitentes, nisi ut horribili haeresi obiecta, cuius se adversarios esse confingunt, lateant inimici gratiae in laude naturae? (177).

Recordemos que el fin por el cual Lemos citaba estos textos era mostrar que, según la doctrina agustiniana, si se niega la predeterminación física, se niega la libertad. Por el contrario en estos textos no hay nada que pueda parecer ni una lejana alusión a la predeterminación física.

5. *Ley y predeterminación física.*

De los preceptos de la ley divina, de las exhortaciones y de los consejos que encontramos en la Sagrada Escritura, nada se sigue, según Lemos, contra la predeterminación física, puesto que solamente con la predeterminación física se pueden practicar los preceptos y los consejos. El mismo S. Agustín—continúa Lemos—desarrolla esta doctrina contra los pelagianos, de lo cual son prueba, según él, las siguientes palabras (178):

> Sicut ergo quamvis donum Dei sit, facta carnis mortificare; exigitur tamen a nobis proposito praemio vitae: ita donum Dei est et fides, quamvis et ipsa cum dicitur, *Si credideris, salvus eris;* proposito praemio salutis exigatur a nobis. Ideo enim haec et nobis praecipiuntur, et dona Dei esse monstrantur; ut intelligatur quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit (179).

Como se desprende de estas palabras y del contexto, S. Agustín no habla aquí en manera alguna de la predeterminación física. El Santo quiere probar que la fe es también don de Dios, aunque se nos imponga por un precepto, y para esto asienta el principio general que también la observancia de una ley, aunque se nos imponga por precepto, es don de Dios.

En el texto siguiente, que cita Lemos en confirmación (180), S. Agustín responde a Pelagio, el cual había creído encontrar en los preceptos

---

(177) *Contra duas epistolas pelagianorum* l. 2 c. 1 n. 1: ML 44 571.
(178) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1077.
(179) *De praedestinatione sanctorum* c. 11 n. 22: ML 44, 976.
(180) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1078.

de la ley divina una prueba de que la misma ley se puede observar con sólo las fuerzas naturales:

> Magnum autem aliquid pro sua causa se invenisse arbitratus est apud Isaiam prophetam, quia Deus dixit, *Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; si autem nolueritis et non audieritis me, gladius vos comedet. Os enim Domini locutum est haec.* Quasi non lex tota huiusmodi conditionibus plena sit: aut ob aliud superbis praecepta ista data sint, nisi quia *lex praevaricationis gratia posita est, donec veniret semen cui promissum est* [*Gal 3, 19*]. Unde *subintravit ut abundaret delictum*; *et ubi abundavit delictum*; *superabundavit gratia* [*Rom 5, 20*]: id est, ut acciperet homo praecepta, superbe de suis viribus fidens, in quibus deficiens et factus etiam praevaricator, liberatorem salvatoremque requireret; atque ita eum timor legis humilem factum, tanquam paedagogus ad fidem gratiamque perduceret (181).

Tampoco en este texto, aunque se afirma la necesidad de la gracia para observar la ley, se habla de la predeterminación física.

Lo mismo se debe decir del otro brevísimo texto que Lemos añade (182):

> Aut quia dictum est, *Si voles praecepta, servabunt te:* quasi non debeat Deo agere gratias, quia praecepta voluit, qui desertus omni lumine veritatis haec velle non posset (183).

En el último texto, citado por Lemos para demostrar que, según la doctrina de S. Agustín, la ley se observa mediante la predeterminación física (184), el Santo Doctor declara que los pelagianos, atribuyendo la observancia de la ley a las solas fuerzas naturales, combatían la gracia que nosotros pedimos a Dios en la oración. En efecto, en vano se pediría a Dios la ayuda de la gracia si la observancia de la ley debiera de atribuirse únicamente a nuestra voluntad. He aquí las palabras citadas por Lemos:

> Hic vero, quantumlibet isti se obtegant, aperiuntur. Declarant enim se contra Dei gratiam vel misericordiam disputare, quam volumus impetrare cum dicimus. *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra;* vel *Ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo* [*Mt 6, 10. 13*].

---

(181) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 42: ML 44, 315.
(182) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 4 c. 1112.
(183) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 41: ML 44, 314.
(184) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 4 c. 1113.

> Utquid enim ista orando tanto gemitu petimus, si volentis hominis et currentis, non miserentis est Dei? Non quia hoc sine voluntate nostra agitur, sed quia voluntas non implet quod agit, nisi divinitus adiuvetur. Haec est fidei sanitas, quae nos facit quaerere ut inveniamus, petere ut accipiamus, pulsare ut aperiatur nobis [*Lc 11, 9*]. Contra istam qui disputat, contra se ipsum claudit ostium misericordiae Dei. Nolo plura dicere de re tanta, quia melius eam committo fidelium gemitibus, quam sermonibus meis (185).

Pero también de este texto está ausente la predeterminación física.

6. *La parte del libre albedrío en los actos salutíferos.*

La actuación de nuestro libre albedrío en los actos salutíferos consiste, según Lemos, en consentir libremente por efecto de la predeterminación física. Para demostrar que ésta es también la doctrina de S. Agustín, Lemos aduce un trozo del capítulo tercero del *De praedestinatione sanctorum* (186). Leyendo íntegro el texto, del cual Lemos suprime algunas palabras, se ve que S. Agustín se retracta de algunas expresiones de su juventud, en las cuales había dicho que sólo las buenas obras y no la fe son fruto de la gracia. El Santo Doctor, corrigiéndose, declara que tanto la fe como las buenas obras son de Dios y también nuestras, puesto que proceden de nuestra voluntad preparada por la gracia:

> Proinde quod continuo dixi, Dicit enim idem apostolus, *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus* [*1 Cor 12, 6*]; nusquam autem dictum est, Deus credit omnia in omnibus: ac deinde subiunxi, Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et caritatis. Neque enim sola caritas, sed, sicut scriptum est, *Caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo* [*Eph 6, 23*]. Et quod paulo post dixi, Nostrum est enim credere et velle; illius autem, dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris, verum est quidem, sed eadem regula; et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis (187).

---

(185) *De perfectione iustitiae hominis* c. 19 n. 40: ML 44, 314.
(186) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 5 c. 213.
(187) *De praedestinatione sanctorum* c. 3 n. 7: ML 44, 964s.

En este texto se afirma la necesidad de la gracia aun para la fe, mas respecto al modo de obrar de la gracia, se dice solamente que ella prepara la voluntad. Esta preparación, que aquí no se explica, puede ser también una preparación moral y no una predeterminación física.

Lemos añade otro texto tomado del *De gratia et libero arbitrio* (188):

> Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est, quod paulo ante posui, *Praeparatur voluntas a Domino* [*Prov 8: LXX*]; de quo dictum est, *A Domino gressus hominis dirigentur, et viam eius volet* [*Ps 36, 23*]; de quo dictum est, *Deus est qui operatur in vobis et velle* [*Philipp 2, 13*]. Certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, *Faciam ut in iustificationibus meis ambuletis, et iudicia mea observetis et faciatis* (189).

También en este último texto se afirma la gracia en la voluntad; pero no se dice el modo cómo actúa y, por tanto, no se puede deducir de él nada en favor de la predeterminación física.

7. *Predeterminación física y acción divina.*

Solamente admitiendo la predeterminación física—afirma Lemos—lo atribuímos, como es debido, todo a Dios en orden a la justificación. Los que la niegan, como Molina, atribuyen la parte principal al hombre. San Agustín, por el contrario, lo atribuía todo a Dios, defendiendo precisamente la predeterminación física, contra Fausto que la negaba. Como prueba de esto cita Lemos un trozo del *De praedestinatione sanctorum* (190). En este texto S. Agustín se pregunta por qué los semipelagianos, que atribuían a las fuerzas naturales el comienzo de la fe, no atribuyeron a las mismas el perfeccionamiento de la misma fe. El Santo responde que los semipelagianos, obligados por los textos de la Escritura que proclaman que también la fe es don de Dios, no se atrevieron a atribuirla totalmente a sólo el hombre, sino que hicieron una distinción, atribuyendo el comienzo al hombre y el perfeccionamiento a Dios:

> Cur autem non totum tribuatur homini, ut qui sibi potuit instituere quod non habebat, ipse quod instituit augeat, omnino non video: nisi quia resisti non potest divinis manifestissimis testimoniis, quibus et

(188) LEMOS, *Acta* l. c.
(189) *De gratia et libero arbitrio* c. 16 n. 32: ML 44, 900s.
(190) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 589; d. 32 c. 830.

> fides, unde pietatis exordium sumitur, donum Dei esse monstratur; quale est illud, quod *unicuique Deus partitus est mensuram fidei* [*Rom 12, 3*]; et illud, *Pax fratribus et caritas cum fide a Deo Patre et Domino Iesu Christo* [*Eph 6, 23*]; et cetera talia. Nolens ergo his tan claris testimoniis repugnare, et tamen volens a se ipso sibi esse quod credit, quasi componit homo cum Deo, ut partem fidei sibi vindicet, atque illi partem relinquat: et quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat illi; et in eo quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum (191).

Estas son las palabras citadas por Lemos. Evidentemente en este texto no se defiende la predeterminación física, sino únicamente la necesidad de la gracia, incluso para el comienzo de la fe.

Siempre, para mostrar que cuando S. Agustín lo atribuye todo a Dios no pretende sino defender la predeterminación física, cita Lemos un trozo del *Enchiridion ad Laurentium* (192). S. Agustín en este pasaje, para probar que no sólo las buenas obras, sino también la buena voluntad es efecto de la gracia, examina el texto de la Escritura: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (193). Si el sentido de estas palabras—declara el Santo—fuese que no es el hombre sólo el que obra la salvación, entonces, puesto que tampoco sería Dios sólo el que la obra, se podría decir: *Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis*. Por tanto, el verdadero sentido de estas palabras es que la voluntad misma del hombre es prevenida y preparada por la gracia. Presentemos el texto que Lemos cita:

> Alioquin si propterea dictum est, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* quia ex utroque fit, id est, et voluntate hominis, et misericordia Dei; ut sic dictum accipiamus, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* tanquam diceretur, Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: non ergo sufficit et sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis: ac per hoc si recte dictum est, *Non volentis* hominis, *sed miserentis est Dei,* quia id voluntas hominis sola non implet; cur non et e contrario recte dicitur, Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet? Porro si nullus dicere christianus audebit, Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissime contradicat; restat ut propterea recte dictum intelligatur, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* ut totum Deo detur, qui homi-

---

(191) *De praedestinatione sanctorum* c. 2 n. 6: ML 44, 963s.
(192) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 590; p. 3 d. 3 c. 1079s.
(193) *Rom* 9, 16.

nis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam, et adiuvat praeparatam (194).

Jansenio vió en este texto una prueba de su doctrina sobre la gracia irresistible (195). Lemos ve en la gracia que prepara y luego ayuda a la voluntad humana la predeterminación física y la condenación del sistema de Molina (196).

En realidad S. Agustín en este texto no pretende sino refutar un error en que él mismo había caído cuando joven, y que era defendido acérrimamente por los semipelagianos. El Santo atestigua haber enseñado antes de ser obispo que la fe y la buena voluntad no son efectos de la gracia, sino sólo de nuestras fuerzas naturales, y que con esta fe natural y con esta buena voluntad natural merecemos nosotros la gracia (197). Retractando este antiguo error suyo, S. Agustín, en el texto del *Enchiridion* que ahora examinamos, y en otros muchos declara que también la fe y la buena voluntad son efectos de una gracia precedente. Así, pues, mientras que el Santo había explicado primeramente las palabras: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (198), en el sentido de que sola la buena voluntad natural no basta, si no es ayudada por la gracia, precedentemente merecida, ahora explica las mismas palabras en el sentido de que la gracia precede a todos nuestros méritos y nos da incluso la buena voluntad (199). Así pues, en este texto nada dice el Santo Doctor para explicar de qué modo sea eficaz la gracia. Por tanto la exégesis de Lemos es completamente arbitraria.

8. *El buen uso de la gracia.*

Dice Lemos que si se niega la predeterminación física, se reduce a un acto puramente natural el buen uso de la gracia, o sea, el consentimiento de la voluntad a la misma gracia. Con esto se viene a caer, según él, en varios errores, a saber: se establece en primer lugar la existencia de un mérito natural, que precede a la gracia; se atribuye además a la naturaleza y no a la gracia el comienzo de la salvación, y se afirma final-

---

(194) *Enchiridion* c. 32 n. 9: ML 40, 248.
(195) Cf. C. IANSENIUS, *Augustinus* t. 1 l. 5. c. 13; t. 3 l. 2 c. 24.
(196) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1080.
(197) *De praedestinatione sanctorum* c. 3 n. 7: ML 44, 964s.
(198) *Rom* 9, 16.
(199) FAURE, *Enchiridion Sancti Augustini notis illustratum* c. 32 (Neapoli 1847) p. 70.

mente que Dios para dar la gracia espera primero los esfuerzos naturales del hombre.

Para Molina, en efecto—prosigue Lemos—, y para todos aquéllos que niegan la predeterminación física, el hombre, una vez recibida la gracia preveniente o excitante, comienza con sólo sus fuerzas naturales el camino de la salvación, dando a la gracia preveniente un consentimiento puramente natural, con el cual merece la gracia eficaz. Por otra parte, Dios espera este consentimiento puramente natural que el hombre da a la gracia preveniente para conceder la gracia eficaz (200).

Ya hemos demostrado cómo en la doctrina de Molina el hombre recibe de la gracia preveniente no sólo la elevación física necesaria para poder hacer actos sobrenaturales, sino también las fuerzas físicas y morales para dar el consentimiento (201). De aquí que también para Molina el buen uso de la gracia, o sea, el consentimiento, no es un acto puramente natural que merezca la gracia eficaz, sino un efecto de la gracia preveniente. De esta gracia preveniente, y no de la naturaleza, tiene para Molina comienzo la salvación. La única diferencia entre Molina y Lemos consiste en que para Molina el consentimiento no está físicamente predeterminado y, por tanto, podría ser negado. Por esto para Molina la gracia eficaz es aquélla a la cual Dios sabe, con la ciencia media, que no le será negado el consentimiento. Para Lemos, por el contrario, la gracia eficaz es aquélla que con la predeterminación física produce ineluctablemente el consentimiento.

Por lo demás, la concepción que Lemos atribuye a Molina es intrínsecamente absurda: En efecto, si el hombre, antes de poseer la gracia eficaz la merece, consintiendo naturalmente a la gracia preveniente, el hombre consintiendo merece la gracia de consentir, la cual le es dada después de su consentimiento. Creemos que Molina nunca pensó en tal cosa. Además, ¿cómo se puede decir que, puesta la gracia preveniente, el hombre comience con sólo las fuerzas naturales el camino de la salvación? Si hay gracia preveniente, ésta y no las fuerzas naturales solas, comienza el camino de la salvación.

Para probar que el consentimiento a la gracia se debe en la doctrina agustiniana a la predeterminación física, cita Lemos un breve trozo del *De praedestinatione sanctorum* (202), en el cual demuestra S. Agustín por

---

(200) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 10 c. 321s; d. 21 c. 587. 589. 594»; d. 37 c. 974s.
(201) *Concordia Appendix* Resp. ad obi. 3 p. 595. Véase más arriba la nota 41.
(202) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 36 c. 944.

la promesa hecha por Dios a Abraham de hacerlo padre en la fe de muchas gentes, que la fe y las buenas obras son don de Dios, puesto que, si así no fuese, Dios no hubiera estado en condiciones de mantener las promesas hechas a Abraham. He aquí las palabras citadas por Lemos:

> Quando ergo promisit Deus Abrahae in semine eius fidem gentium, dicens, *Patrem multarum gentium posui te* [*Gen 17, 4s.*]; unde decit Apostolus, *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini*: non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines. Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum; ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit: alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate, et quod a Domino promissum est, ab ipsis redditur Abrahae (203).

En este texto se afirma que los hombres no pueden impedir la ejecución de los designios divinos, que las buenas obras de los hombres, lo mismo que su fe, son don de Dios, que Dios obra sobre nuestra voluntad, haciéndonos realizar lo que nos manda; mas no se dice que todo esto suceda por medio de la predeterminación física.

Para el mismo fin cita también Lemos un breve párrafo de las *Retractaciones* (204) en el cual S. Agustín dice que todos los bienes proceden de Dios, aun el buen uso del libre albedrío, que es uno de los mayores bienes. Reproducimos este texto:

> Et quia omnia bona, sicut dictum est, et magna, et media, et minima ex Deo sunt; sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis (205).

Pero tampoco se dice aquí que el buen uso del libre albedrío deba ser atribuído a Dios, precisamente por la predeterminación física.

Finalmente aduce Lemos contra Molina y los jesuítas en general las siguientes palabras de S. Agustín (206):

> Sed laborant homines invenire in nostra voluntate, quid boni sit nostrum, quod nobis non sit ex Deo: et quomodo inveniri possit ignoro (207).

---

(203) *De praedestinatione sanctorum* c. 10 n. 19: ML 44, 975.
(204) LEMOS, *Acta* l. c.
(205) *Retractationum* l. 1 c. 9 n. 6: ML 32, 598.
(206) LEMOS, *Acta* l. c.
(207) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 18 n. 28: ML 44, 168.

Creemos, sin embargo, que ni Molina ni los jesuítas se han metido nunca en semejante trabajosa investigación.

9. *La predeterminación al acto pecaminoso.*

También la predeterminación física a la acción pecaminosa fué defendida—según Lemos—por S. Agustín. Para demostrarlo dice Lemos que los pelagianos la negaban con el siguiente razonamiento: Dios no puede predeterminar al pecado; mas, si predetermina a la acción pecaminosa, predetermina al pecado mismo; luego no puede predeterminar tampoco a la acción pecaminosa. Para demostrar que contra los pelagianos S. Agustín enseñó la predeterminación física a la acción pecaminosa, Lemos no trae ningún texto en particular, sino que remite en general a las siguientes obras (208): *Contra Iulianum* l. 3 c. 9 (209); *De gratia et libero arbitrio* c. 20 ss. (210); *De diversis quaestionibus 83* q. 3 (211); *De libero arbitrio* l. 2 al fin (212); *De Trinitate* l. 3 (213).

Lemos observa justamente que en estas obras S. Agustín declara que Dios no sólo permite los pecados, sino que causa con su poder las acciones con las cuales se peca; pero, contrariamente a lo que cree Lemos, afirmar esto no equivale a sostener la predeterminación física al acto de la voluntad en que consiste el pecado.

10. *Solución de las dificultades.*

Como Bastida, defensor de Molina, había citado contra la predeterminación física una larga serie de Santos Padres (214), Lemos responde que éste era el argumento con que los semipelagianos acostumbraban combatir a S. Agustín, es a saber, diciendo que todos los Padres precedentes habían defendido la doctrina contraria a la suya, siendo así que, por el contrario, es S. Agustín el que nos da la verdadera interpretación de los Padres que le precedieron.

Así, pues, Lemos cita, en confirmación, un trozo del *De praedestina-*

---

(208) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 35 c. 916s.
(209) ML 44, 711s.
(210) ML 44, 905ss.
(211) ML 40, 11.
(212) ML 32, 1269s.
(213) ML 42, 867ss.
(214) MEYER, t. 1 l. 6 c. 13 p. 615a-622b; LEMOS, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1159-1192.

tione Sanctorum (215), en el cual se dice que no se debe buscar la solución de las cuestiones suscitadas por los pelagianos en los Padres anteriores, los cuales habían hablado de la gracia solamente de pasada, ocupándose más bien de aquellos puntos que eran combatidos en su tiempo por los enemigos de la Iglesia.

He aquí las palabras citadas por Lemos:

> Quid igitur opus est ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent: immorarentur vero in eis quae adversus inimicos Ecclesiae disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur. Frequentationibus autem orationum simpliciter apparebat Dei gratia quid valeret: non enim poscerentur de Deo quae praecipit fieri, nisi ab illo donaretur ut fierent (216).

Ahora bien, estas palabras dichas por S. Agustín a propósito de la gracia, que negaban los pelagianos, ¿con qué derecho se las pretende aplicar a la predeterminación física que negaban los jesuítas?

Con el temor de no haber solucionado satisfactoriamente todas las dificultades contra la predeterminación física, Lemos concluye haciendo suyas las palabras con que S. Agustín, después de haber tratado de hacer un poco de luz sobre el misterio del pecado original y de la suerte de los niños que mueren sin bautismo, declara que, aunque no sabe contestar a los argumentos de los adversarios, no por eso ha de dejar de creer las verdades reveladas sobre este particular (217):

> Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura; aut si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere, vel abstrusa investigare, sine ulla haesitatione credantur. Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire, nec divino iudicio iniuste posse aliquem damnari, hoc est, ab illa vita et salute separari? Unde fit consequens ut quoniam nihil agitur aliud,

---

(215) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 6 c. 1175.
(216) *De praedestinatione sanctorum* c. 14 n. 27: ML 44, 980.
(217) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 8 c. 1260.

cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur Ecclesiae, id est, Christi corpori membrisque socientur; manifestum sit eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere (218).

La aplicación que hace Lemos de estas palabras a la predeterminación física solamente será legítima, cuando se haya demostrado que la predeterminación física pertenece al depósito de la revelación, como las verdades de las que habla S. Agustín en el texto citado.

11. *Conclusión.*

Hemos aducido y discutido todos los textos citados por Lemos para probar que S. Agustín defendió, como dogma de fe, contra los pelagianos la necesidad de admitir que la gracia eficaz consiste en la predeterminación física. Los mismos textos continuaron y continúan siendo citados en el mismo sentido y con el mismo fin perseguido por Lemos por los mantenedores de la predeterminación física (219).

Sin embargo, los más moderados entre los defensores de la predeterminación física, como por ejemplo Natal Alejandro, afirman que S. Agustín defendió contra los pelagianos tanto la necesidad de la gracia para cada uno de los actos, como la predeterminación física; esta última, sin embargo, no como dogma de fe (220).

Para nosotros, en cambio, es cierto que ninguno de los textos citados habla favorablemente de la predeterminación física, mientras que en otros pasajes el Santo Doctor se expresa de una manera absolutamente inconciliable con dicha doctrina.

C. San Agustín parece más bien contrario a la predeterminación física

Bastida dividió en siete series los textos que adujo para demostrar que S. Agustín estaba en contra de la predeterminación física:

1. La eficacia de la gracia se debe a la vocación y a las excitaciones e invitaciones que la gracia produce en nosotros.

---

(218) *De peccatorum meritis et remissione* l. 3 c. 4 n. 7: ML 44, 189.

(219) Puede verse por ejemplo entre los que últimamente han defendido esta interpretación en una obra de gran amplitud N. del Prado O. P., *De gratia et libero arbitrio* p. 2 c. 3, 3 § 1; p. 3 Epilogus 3, § 3 t. 2 p. 67-74; t. 3 p. 537s.

(220) Natalis Alexander O. P., *Historia Ecclesiastica* t. 5 (saec. V) c. 3 a. 3 § 13 n. 13 p. 28.

2. La gracia eficaz consiste en la vocación; la gracia adyuvante es distinta de la vocación y de la gracia preveniente.

3. Dios atrae a los hombres con su gracia, pero de tal manera que deja al mismo hombre escoger lo que quiere y que se aplique a la operación.

4. La misma gracia es congrua para uno y no para otro, mueve a uno y no a otro, según las diversas disposiciones de aquéllos a quienes se da; la gracia que, dada en un cierto tiempo, sería rechazada, diferida a otro tiempo, es aceptada.

5. La gracia que los réprobos rechazaron habría sido eficaz, si ellos no lo hubieran impedido.

6. Todos los que fueron privados de la gracia eficaz, habrían podido convertirse y llegar a Dios con la gracia que tenían, si lo hubieran querido.

7. En nuestra conversión es también necesaria la eficacia de nuestra voluntad (221).

Hacemos notar que todos estos puntos, menos el último, fueron explícitamente rechazados por Lemos. En particular rechazó el sexto, es decir, el que afirma que todos puedan convertirse en la gracia que han recibido; y esto por dos razones: porque no todos los adultos reciben la gracia suficiente para la conversión, y además porque, puesta la gracia suficiente, se requiere además una nueva gracia, que consiste precisamente en la predeterminación física, la cual no se da a todos.

El séptimo punto, es decir, el que afirma que en nuestra conversión es también necesaria la eficacia de nuestra voluntad, lo admite Lemos, pero mientras para Molina y sus defensores es el hombre quien se autodetermina para un tal acto de la voluntad, para Lemos este acto de la voluntad es el efecto ineluctable de la predeterminación física (222).

1. *La eficacia de la gracia consiste en la vocación.*

Para demostrar que la eficacia de la gracia consiste en la vocación, es decir, en las iluminaciones de la inteligencia y en las mociones de la voluntad que la gracia produce, en una palabra, en su acción moral, Bastida cita ante todo un trozo de la cuestión segunda *ad Simplicianum* (223). En este texto S. Agustín quiere demostrar lo insondable de

(221) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603a.
(222) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1075s; d. 5 c. 1136-1147.
(223) MEYER, l. c.

la elección divina para la vida eterna. Después de haber afirmado que el criterio de tal elección no está constituído por los dones de ingenio o de cultura o por el hecho de haber cometido anteriormente menos pecados que los otros, se pregunta si la elección no se hace teniendo en cuenta la voluntad del elegido. A esta pregunta contesta el Santo que la voluntad no se puede mover si no es invitada por algo que la deleite. Por otra parte, no está en manos del hombre el que se le presente a la voluntad un objeto tal. Así consta, por ejemplo, en el caso de S. Pablo, que se convierte inesperadamente por efecto de la visión celestial:

> Restat ergo ut voluntates eligantur. Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate. Quid volebat Saulus, nisi invadere, trahere, vincire, necare christianos? Quam rabida voluntas, quam furiosa, quam caeca! qui tamen una desuper voce prostratus, occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem, repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est [*Act 8, 3; 9, 1*] (224).

Bastida hace notar que aquí la conversión de S. Pablo se atribuye a la visión: *quo viso,* con lo cual se hace consistir la eficacia de la gracia en su acción moral (225). Lemos repuso a esto que las palabras de San Agustín no atribuyen la conversión de S. Pablo solamente a la visión externa de Cristo, sino a la eficacia de la gracia interna que la acompañó (226). Certísimo, así fué. Pero si nos preguntamos cómo explica San Agustín esta eficacia, encontramos en el texto citado la doctrina general de que la voluntad es solamente atraída por lo que le agrada, y que el presentar a la mente un tal objeto atrayente no depende del hombre, sino de Dios. Por eso la elección se llama gratuita, puesto que es don gratuito el ofrecer a nuestra voluntad eficaces atractivos para el bien. Por lo tanto, la eficacia de la gracia consiste en los atractivos para el bien y no en la predeterminación física.

Para demostrar que S. Agustín atribuye la conversión de S. Pablo a la acción moral de la gracia, Bastida cita, además, otro texto en el cual se llama vocación eficacísima a la gracia que convirtió a Saulo (227):

---

(224) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 22: ML 40, 128.
(225) MEYER, l. c.
(226) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1137.
(227) MEYER, l. c.

> Ut... tam magna efficacissima vocatione converteretur [*Act* 9], gratia Dei erat sola... (228).

Este nombre de vocación es ciertamente más apto para indicar la acción moral de la gracia que no la predeterminación física.

El defensor de Molina continúa citando un trozo del *De gratia Christi* (229), en el cual S. Agustín, para demostrar que la penitencia es don de Dios y fruto de la gracia interna, recuerda la conversión de S. Pedro y explica que aquellas palabras del Evangelio, *respexit eum Dominus* (230), no indican una mirada de los ojos, sino una gracia interna que reavivó la memoria del Apóstol, iluminó su mente y movió su afecto:

> Legant isti Evangelium, et videant Dominum Iesum tunc intus fuisse, cum a secerdotum principibus audiretur: apostolum vero Petrum foris et deorsum in atrio cum servis ad focum nunc sedentem, nunc stantem, sicut veracissima et concordissima Evangelistarum narratione monstratur. Unde non potest dici, quod corporalibus oculis eum Dominus visibiliter admonendo respexerit. Et ideo quod ibi scriptum est, *Respexit eum Dominus* [*Lc 22, 61*]; intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et produxit affectum. Ecce quemadmodum Deus adiuvando adest voluntatibus et actionibus nostris: ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis (231).

En este texto describe S. Agustín la acción de la gracia eficaz que convirtió a S. Pedro. Los términos de esta descripción son los mismos que cualquier molinista emplearía para indicar las gracias internas en la inteligencia y en la voluntad, mientras que no hay nada que sugiera la idea de la predeterminación física.

Es notable la conclusión de S. Agustín, a saber: que la manera que él ha descrito es la que Dios emplea para producir en nosotros el querer y el obrar. Ahora bien, si para S. Agustín el modo con el cual obra Dios en nosotros el querer y el obrar es el descrito en las líneas precedentes, en las que no hay vestigio de la predeterminación física, la frase que el Santo usa con tanta frecuencia, *Deus operatur in nobis velle et opera-*

---

(228) *De gratia el libero arbitrio* c. 5 n. 12: ML 44, 889.
(229) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b.
(230) *Lc* 22, 61.
(231) *De gratia Christi* l. 1 c. 45 n. 49: ML 44, 382.

ri (232), no equivale, como querría Lemos, a una afirmación clara de la predeterminación física.

En el texto que Bastida cita inmediatamente después, en confirmación del precedente (233), S. Agustín se propone la siguiente dificultad: si afirmamos que incluso la voluntad de creer es don de Dios, puesto que deriva del libre albedrío que Dios nos ha dado, también el pecado habría de atribuirse a Dios, puesto que también el pecado procede de nuestro libre albedrío. El Santo Doctor responde así a esta objeción: la razón por la cual la voluntad de creer es don de Dios no es solamente su procedencia del libre albedrío, creado por Dios, sino también el hecho de que los medios de persuasión, tanto externos como internos, con los cuales Dios produce en nosotros la fe, son dones suyos:

> Si autem respondetur, cavendum esse ne quisquam Deo tribuendum putet peccatum, quod admittitur per liberum arbitrium, si in eo quod dicitur, *Quid habes quod non accepisti*? propterea etiam voluntas qua credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus: attendat, et videat, non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat; sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est (234).

En este texto la eficacia de la gracia se atribuye a la fuerza persuasiva de las iluminaciones producidas por Dios dentro del alma: *visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus* (235); iluminaciones que proceden no sólo de la predicación externa del Evangelio, sino también de la acción interna inmediata de Dios en el alma. En las líneas que siguen inmediatamente S. Agustín insiste sobre el mismo concepto, reafirmando que ése es precisamente el modo con el cual Dios produce en nosotros la voluntad de creer:

> His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit sua-

(232) Cfr. *Phil* 2, 13.
(233) MEYER, l. c.
(234) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML 44, 240.
(235) L. c.

sio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est (236).

En estos textos se habla ciertamente de la gracia eficaz y se consigna como razón, que explica al mismo tiempo su necesidad, su gratuidad y su eficacia, el hecho de que el hombre no puede creer sin una ilustración divina que lo persuada a creer. Por otra parte, se dice que no está en manos del hombre el hacer venir a su mente una ilustración de tal género, mientras que sí puede, si quiere, corresponder o no al llamamiento divino.

El mismo Lemos ve que este texto podía ser una defensa de la eficacia moral de la gracia y contestó que no se debía alegar, puesto que ya los pelagianos se habían servido de él para atribuir a la gracia una eficacia sólo moral. S. Agustín, por el contrario—prosigue Lemos—, defendía la predeterminación física, que él llamaba *persuasio,* mientras que con el nombre de *suasio* quería indicar las gracias de eficacia moral admitidas por los pelagianos y por Molina. Como prueba de esta su interpretación cita Lemos las siguientes palabras, que son la conclusión del mismo capítulo del *De spiritu et littera,* del que Bastida había sacado los dos textos que hemos aducido hace poco (237).

Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita; duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat: *O altitudo divitiarum* [*Rom 11, 33*]! et, *Numquid iniquitas apud Deum* [*Rom 9, 14*]? Cui responsio ista displicet quaerat doctiores, sed caveat ne inveniat praesumptores (238).

En este texto los dos verbos *suadere* y *persuadere* designan, respectivamente, la gracia suficiente y la gracia eficaz: *cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita* (239). En esto la interpretación de Lemos nos parece exacta; pero, cuando Lemos agrega que *persuadere* indica la predeterminación física, mientras que *suadere* indica las gracias morales,

(236) L. c.
(237) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1137a.
(238) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML 44, 241.
(239) L. c.

nos parece que comete una petición de principio, sin apoyo alguno en el texto (240).

También aparece clarísimamente del otro texto citado por Bastida (241) que S. Agustín atribuye la eficacia de la gracia, no a la predeterminación física, sino al atractivo moral que la gracia ejerce sobre el alma. En este texto S. Agustín, explicando el modo con que el Eterno Padre nos atrae a Cristo, dice que eso ocurre sin detrimento de nuestra libertad, puesto que nos atrae por medio del amor. Donde se subraya que esta atracción de la gracia no lesiona la libertad, parangonándola con la atracción que ejercen las nueces sobre un niño o un ramo verde sobre una oveja:

> Ista revelatio, ipsa est attractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur: et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt; quoniam verum est, «Trahit sua quemque voluptas»; non trahit revelatus Christus a Patre? (242).

Es difícil el expresarse más claramente en favor de la eficacia moral de la gracia.

2. *La vocación es distinta de la gracia adyuvante.*

Bastida, después de haber afirmado que la gracia eficaz consiste, según S. Agustín, en la vocación congrua, quiso demostrar que ésta, en la doctrina del Santo Doctor, se distingue de la gracia adyuvante, ya que la vocación congrua es siempre una gracia preveniente, mientras la gracia adyuvante es unas veces concomitante y otras consecuente al consentimiento de la voluntad (243).

Lemos sostuvo, por el contrario, que, según S. Agustín, la gracia adyuvante es también preveniente, más aún, que la gracia eficaz consiste en la gracia preveniente adyuvante (244).

Podría parecer todo esto cuestión de meras palabras, pero no lo era para los contendientes en las famosas disputas. En efecto, para Lemos gracia adyuvante era sinónimo de predeterminación física. Por lo tanto,

---

(240) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1138.
(241) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b. 605b.
(242) *In Ioannis Evangelium* tr. 26 n. 5: ML 35, 1609.
(243) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603bs.
(244) LEMOS, *Acta* l. c.

diciendo que la gracia preveniente es al mismo tiempo adyuvante, quería afirmar que la gracia preveniente contiene como elemento necesario la predeterminación física. Y esto era precisamente lo que quería excluir Bastida.

Bastida cita, ante todo, un trozo de la cuestión segunda *ad Simplicianum* (245), en el cual S. Agustín, explicando nuevamente aquellas palabras, *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (246), declara que son verdaderas, no simplemente, porque sin la ayuda divina no podemos llevar a término el bien que hemos querido, sino porque sin su vocación ni siquiera podemos querer el bien, de tal modo que la vocación divina precede a cualquier buena voluntad nuestra:

> At enim quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur. Non igitur ideo dictum putandum est, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* quia nisi eius adiutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius, quia nisi eius vocatione non volumus (247).

Del hecho de que S. Agustín en este texto distingue las dos palabras, *vocación* y *auxilio,* Bastida deduce la distinción entre *vocación* y *gracia adyuvante* (248). Lemos, por el contrario, de este mismo texto deduce que S. Agustín en la vocación incluye también la gracia adyuvante, esto es, la predeterminación física (249).

En realidad, en el texto citado S. Agustín quería simplemente afirmar la necesidad de la gracia no sólo para la ejecución de la buena obra, sino aun para el buen deseo, sin pensar en manera alguna en la distinción o identidad entre la gracia preveniente y adyuvante. Lo que ciertamente no dice es que la vocación incluya en sí la predeterminación física.

Bastida citó además un pasaje del *Enchiridion* (250), en el que San Agustín repite el mismo comentario a las palabras: *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (251). En este texto se leen las pala-

---

(245) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603b.
(246) *Rom* 9, 16.
(247) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 12: ML 40, 118.
(248) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 603bs.
(249) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1141.
(250) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604a.
(251) *Rom* 9, 16.

bras: *voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam* (252), de las cuales Bastida deduce la misma distinción:

> Porro si nullus dicere christianus audebit, Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, ne Apostolo apertissime contradicat; restat ut propterea recte dictum intelligatur, *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam, et adiuvat praeparatam (253).

Lemos declara que, según este texto, la gracia preveniente debe ser también adyuvante, esto es, predeterminante, ya que, en caso contrario, el hombre se aplicaría por sí mismo a obrar (254).

Ahora bien, esta interpretación del texto agustiniano es una simple petición de principio, puesto que es evidente que en él el Santo Doctor quiere simplemente afirmar la necesidad de la gracia, aun para el principio del acto salutífero, sin meterse a explicar el modo de su acción.

A los textos citados por Bastida, contrapone Lemos las palabras de S. Agustín, *ut convertamur ipse adiuvat* (255), de las cuales deduce que la gracia preveniente es también adyuvante, precisamente predeterminando (256).

Pero evidentemente las palabras citadas son demasiado genéricas para poder fundar en ellas una tal deducción. Más aún, en aquel mismo capítulo el Santo Doctor se pronuncia de un modo poco favorable a la predeterminación física, cuando dice:

> *Adiutor* enim *noster* Deus dicitur [*Ps 61, 9*], nec adiuvari potest nisi qui etiam aliquid sponte conatur (257).

Lemos repite una vez más que el error de los pelagianos consistía precisamente en negar que la gracia preveniente predeterminase físicamente (258), pero hemos examinado ya los textos relativos a este punto (259).

---

(252) *Enchiridion* n. 9 c. 32: ML 40, 248.
(253) L. c.
(254) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1141s.
(255) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 5: ML 44, 154.
(256) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1139.
(257) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 6: ML 44, 154.
(258) LEMOS, *Acta* l. c.
(259) Véanse los textos citados en las notas 247, 252, 255, 257.

3. *El poder de elección y de aplicación a la acción.*

Bastida, para mostrar que en la doctrina de S. Agustín la gracia deja al hombre mismo el escoger lo que quiere y el aplicarse al acto, empieza por citar un pasaje del libro segundo *Contra litteras Petiliani* (260). En este texto S. Agustín quiere refutar la afirmación de Petiliano, que decía que el obligar a los hombres al bien mediante las sanciones de la ley civil es un atentado a la libertad del hombre. A tal error S. Agustín responde con una comparación: así como la gracia nos atrae al bien, sin disminuir en nada nuestra libertad, aunque permanezca en el misterio el modo cómo esto sucede, así las coacciones de la ley civil pueden movernos al bien, dejándonos, sin embargo, en plena libertad:

> Si tibi proponam quaestionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est: sed intellectu hoc penetrare pauci valent. Sicut ergo fieri potest ut quos in libero dimisit arbitrio, attrahat tamen Pater ad Filium, sic fieri potest ut ea quae legum coercitionibus admonentur, non auferant liberum arbitrium (261).

Lemos responde que precisamente en este texto aparece evidente que S. Agustín sostenía la predeterminación física, puesto que, tan sólo si se admite la predeterminación física, puede decirse que la concordia entre la gracia y la libertad es un misterio, ya que es evidente que la acción moral de la gracia no puede lesionar el libre albedrío (262).

Nosotros creemos, sin embargo, que la conciliación entre la gracia y la libertad sigue siendo un misterio, aun en el caso de que no se admita la predeterminación física, y que el poder de elegir que la gracia deja al hombre hay que entenderlo aquí en el sentido obvio, es decir, *in sensu composito* con la predeterminación física y no *in sensu diviso* de la misma. S. Agustín, desde luego, en el texto en cuestión afirma que el hombre queda en libertad de escoger precisamente mientras está bajo la atracción de la gracia, por tanto *in sensu composito* con ella:

> Quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? Et tamen utrumque verum est: sed intellectu hoc penetrare pauci valent (263).

---

(260) MEYER, l. c.
(261) *Contra litteras Petiliani* l. 2 c. 84 n. 186: ML 43, 317.
(262) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1142.
(263) *Contra litteras Petiliani* l. c.

En confirmación del texto precedente, Bastida cita un pasaje de la cuestión 68 del *De diversis quaestionibus* 83 (264), en el que S. Agustín, comentando la parábola evangélica de los invitados a la cena, declara que aquéllos que aceptaron la invitación no deben gloriarse, puesto que no habrían podido venir si no hubieran sido invitados, mientras que aquéllos que rechazaron la invitación deben atribuirlo a su propia culpa, puesto que habían sido invitados:

> Ad illam enim coenam, quam Dominus dicit in Evangelio praeparatam, nec omnes qui vocati sunt, venire voluerunt; neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur [*Lc 14, 16-26*]. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate. Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est. Qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum praemii ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii cum vocatus venire neglexerit (265).

Lemos declara repetidamente que si el hombre, después de haber recibido la gracia preveniente, se determina al consentimiento sin haber sido predeterminado físicamente por Dios, la voluntad precede a la gracia, y venimos a caer así en pleno pelagianismo (266).

Al contrario, nosotros creemos que S. Agustín en este texto distingue netamente la cuestión de la necesidad y gratuidad de la gracia preveniente de la del modo como obtiene la gracia el consentimiento del hombre. La necesidad y la gratuidad de la gracia preveniente se afirman claramente en estas palabras:

> ...neque illi qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur... Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur (267).

Respecto del modo como la gracia obtiene el consentimiento, se dice simplemente que tal consentimiento está en poder del hombre, mientras que no está en su mano el darse a sí mismo la gracia preveniente:

---

(264) MEYER, l. c.

(265) *De diversis quaestionibus 83* q. 68 n. 5: ML 40, 73.

(266) Véanse por ejemplo entre otros los siguientes pasajes: LEMOS, *Acta* p. 3 d. 2 c. 1032ss; d. 3 c. 1063s; d. 6 c. 1164.

(267) *De diversis quaestionibus 83* l. c.

> Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est (268).

Nos parece que esta diferencia entre la gracia preveniente, que no depende del hombre, y el consentimiento, que sí depende de él, se desvanece en la hipótesis de que aun el consentimiento se deba a la predeterminación física.

Podrían ofrecer dificultad las palabras *Vocatio ante meritum voluntatem operatur* (269), si S. Agustín no las explicase inmediatamente antes del trozo citado, diciendo que la voluntad la produce en nosotros Dios con su vocación, a saber: de una parte la vocación externa, que la constituyen las palabras y signos visibles, y de otra la vocación interna, que no es obra del hombre:

> Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia; efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis [*Philipp 2, 13*] (270).

Que, según S. Agustín, la gracia deje al hombre el poder de elegir lo que quiere, se dice más claramente en el otro texto aducido por Bastida (271), y que ya hemos examinado anteriormente bajo otro aspecto (272), esto es, en aquel pasaje del *De spiritu et littera,* en que el Santo, después de haber hablado de la gracia que llama y persuade, concluye que el consentir o no consentir depende de nuestra voluntad:

> His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat; neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est (273).

Bastida cita además un pasaje tomado del *De actis cum Felice manichaeo* (274), en que se dice que todo hombre tiene el poder de elegir el bien o el mal, haciéndose así bueno o malo:

---

(268) L. c.
(269) L. c.
(270) L. c.
(271) MEYER, l. c.
(272) Véanse más arriba los textos citados en las notas 234 y 236.
(273) *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML 44, 240.
(274) MEYER, l. c.

> Nemo enim nisi Deus facere arborem potest: sed habet unusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala... (275).

En este texto se afirma el poder del hombre de escoger entre el bien y el mal. Ahora bien, ningún católico niega este poder. La divergencia está en el modo de explicarlo, a lo cual el texto no hace alusión.

Para probar que, según la doctrina agustiniana, el hombre no tiene necesidad, para ejecutar los actos de la voluntad, de ser aplicado por Dios a la acción, mediante la predeterminación física, Bastida cita un trozo del tratado cuarto *in Epistolam Ioannis* (276), en el cual S. Agustín afirma que Dios nos hace castos sin perjuicio de nuestra voluntad, puesto que exige nuestra cooperación: nos ayuda; ahora bien, quien nada hiciera no podría ser ayudado:

> Videte quemadmodum non abstulit liberum arbitrium, ut diceret, *castificat semetipsum*. Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Ideo autem tibi tributum est, ut dicas sicut in Psalmo, *Adiutor meus esto, ne derelinquas me* [*Ps 26, 9*]. Si dicis, *Adiutor meus esto*, aliquid agis: nam si nihil agis, quomodo ille adiuvat? (277).

De este texto deduce Bastida que según la doctrina agustiniana es esencial para salvar el libre albedrío del hombre que el mismo hombre aplique su voluntad al acto y no sea aplicado a él por una predeterminación física independiente de él (278). Ciertamente los términos usados aquí por S. Agustín suenan de muy distinta manera que los de Lemos. S. Agustín, dice: *Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas teipsum* (279). Lemos, en cambio, repite sin cesar: *Deus applicat, determinat voluntatem nostram* (280). No menos que los términos, es igualmente contrario a la predeterminación física el sentido obvio de las palabras del Santo Doctor.

---

(275) *De actis cum Felice manichaeo* l. 2 c. 4: ML 42, 538.
(276) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604ab.
(277) *In Epistolam Ioannis ad Parthos* tr. 4 n. 7: ML 35, 2009.
(278) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604b.
(279) *In Epistolam Ioannis ad Parthos* l. c.
(280) Véanse por ejemplo entre otros los siguientes pasajes: LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1063ss; d. 4 c. 1094; d. 5 c. 1126.

Al mismo fin de mostrar que la aplicación de nuestra voluntad al acto no es obra de la predeterminación física, sino del hombre mismo, Bastida cita también las siguientes palabras (281):

> ... quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est? (282).

También a este texto debe aplicarse cuanto hemos dicho del precedente.

4. *La misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro.*

El primer texto alegado por Bastida para probar que, según S. Agustín, la misma gracia puede ser eficaz para uno y no para otro, está tomado del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (283). Allí el Santo busca una vez más la verdadera interpretación de aquellas palabras de la Escritura: *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (284). S. Agustín se ve ante dos alternativas: Si la *vocación*, esto es, el llamamiento a la fe, causa en el hombre el consentimiento, independientemente de su voluntad, las palabras escriturísticas citadas poco antes tienen un significado muy claro. Pero ¿cómo explicar aquellas otras: *Multi sunt vocati, pauci vero electi*? (285). Si, por el contrario se admite que depende de la voluntad del hombre el seguir o no la *vocación*, ¿cómo puede seguir siendo verdadero que: *non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei*? (286).

La solución de este dilema la encuentra S. Agustín en el hecho de que Dios tiene diversos modos de llamar. En efecto, es que entre los que son llamados del mismo modo hay algunos que corresponden a la vocación y otros que no corresponden, según las disposiciones de su libre voluntad. A Dios, sin embargo, no le faltan modos de obtener el consentimiento aun de aquéllos que han rechazado la vocación, llamándolos con un llamamiento más acomodado a su manera de ser. He aquí las palabras de S. Agustín:

---

(281) MEYER, l. c.
(282) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 14: ML 40, 119.
(283) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 604bs.
(284) *Rom* 9, 16.
(285) *Mt* 20, 16.
(286) *Rom* 9, 16.

> Sed si vocatio ista ita est effectrix bonae voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit, *Multi vocati, pauci electi?* Quod si verum est, et non consequenter vacationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in eius est positum voluntate, recte etiam dici potest, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia misericordia vocantis non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur. An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit, *Multi vocati, pauci electi;* ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei; et illud non minus verum sit, *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem? Ad alios autem vocatio quidem pervenit; sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi: et non iam similiter verum est, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intellegerent et sequerentur. Verum est ergo, *Multi vocati, pauci electi* (287).

Son notables en este texto algunas expresiones que conviene subrayar. A la misma vocación, esto es, a la misma gracia, algunos corresponden y y otros no; por tanto, la misma gracia, que para algunos es eficaz, para otros viene a ser puramente suficiente. Esto depende de las diversas disposiciones de aquéllos que reciben la gracia. Dios puede llamar a cada uno del modo que es más acomodado para él. La eficacia de la gracia consiste, por tanto, en la elección de parte de Dios y por su sola bondad de la gracia que se acomoda más a la índole de quien la recibe. Aquéllos que son llamados de un modo más acomodado para obtener su consentimiento, son elegidos a la fe; aquéllos, en cambio, que son llamados de un modo menos acomodado a su manera de ser, son llamados, sí, pero no son elegidos. La eficacia de la gracia deriva de Dios, puesto que es Dios quien escoge para un determinado individuo la vocación congrua con preferencia a aquélla que para él no sería congrua.

Lange opina que en la cuestión segunda *ad Simplicianum,* S. Agustín ha querido tan sólo mostrar la verdad de las palabras *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (288), sin pretender explicar en qué consista la

---

(287) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 13: ML 40, 118.
(288) *Mt* 20, 16.

eficacia de la gracia (289). Ahora bien, esta explicación de Lange nos parece contraria a las palabras sobradamente claras del Santo Doctor.

Por otra parte no acertamos a ver cómo puede Jacquin afirmar que la congruidad de que habla el Santo Doctor en ese texto sea independiente de las disposiciones del sujeto (290).

Es curioso el modo cómo mutila Lemos este texto para mostrar que S. Agustín enseña en él la doctrina de la predeterminación física, condenando, en cambio, la afirmación de que el consentimiento a la gracia dependa del hombre. Lemos aduce tan sólo las palabras siguientes (291):

> Quod si verum est, et non consequenter vocationi vocatus obtemperat, atque ut non obtemperet in eius est positum voluntate, recte etiam dici potest, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia misericordia vocantis non suffcit, nisi vocati obedientia consequatur (292).

Hemos visto ya, citando el texto íntegro, que ésta no es la doctrina de S. Agustín, sino una objeción que el Santo Doctor se propone, y a la que responde con la teoría de la vocación congrua. Por el contrario, las palabras aducidas por Lemos son, como subraya Bastida, una prueba de que S. Agustín cree que es contraria a la libertad del hombre la afirmación de que el consentimiento a la gracia sea una consecuencia de la entidad misma de la gracia, como sería si se admitiese la predeterminación física (293). S. Agustín, en efecto, en las palabras citadas, contrapone como antitéticas estas dos afirmaciones: *La obediencia es una consecuencia de la vocación,* y ésta otra: *La obediencia depende de la voluntad del que es llamado.* Esta antítesis la resuelve S. Agustín, como hemos visto, con la doctrina de la vocación congrua, eficaz no por su entidad, sino por su adaptación al individuo que la recibe.

Los mismos conceptos son inculcados por S. Agustín, con una claridad todavía mayor, a continuación del mismo texto (294):

> Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, *Non volentis neque currentis, sed*

(289) H. LANGE *S. I., De gratia* s. 5 a. 2 n. 622 (Friburgi Br. 1929) p. 495.
(290) JACQUIN, *La prédestination d'après S. Augustin*: MiscAug 2 (1931) p. 867.
(291) LEMOS, *Acta* p. 2 d. 36 c. 943.
(292) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. c.
(293) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605ab.
(294) *O. c.* p. 605a.

> *miserentis est Dei*; quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit, Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis: quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat (295).

Este texto, además de confirmar la doctrina precedentemente expuesta por el Santo Doctor, añade un nuevo elemento muy importante, esto es, que la eficacia de la vocación está basada en la presciencia divina del consentimiento: *sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat* (296).

El mismo concepto, a saber, que la misma gracia, que es eficaz para uno, puede no serlo para otro, según su diversa disposición, lo acentúa S. Agustín pocas líneas después. Aquí, hablando de la reprobación de Esaú, observa el Santo Doctor que hubiera podido serle dada también a Esaú la vocación a la fe, de tal modo que no la hubiese rechazado, porque nunca faltan al Omnipotente modos de hacer aceptar a cualquiera la fe. El endurecimiento, por el cual uno resiste a todos los llamamientos a la fe, es un castigo de Dios, consistente en que Dios no llama de aquel modo que resultaría eficaz para aquel individuo:

> Cum ergo alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat, alio modo dicta non moveat; aliumque moveat, alium non moveat; quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est? Quodsi tanta quoque potest esse obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat mentis aversio; quaeritur utrum de divina poena sit ipsa duritia, cum Deus deserit non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest. Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse? (297).

Hemos visto ya que, según Lemos, cuando S. Agustín usa el término *suadere*, quiere indicar aquellas gracias que actúan moral y, por tanto, ineficazmente, en orden a la obtención del consentimiento. En cambio, según el mismo Lemos, cuando el Santo usa la palabra *persuadere*, entiende la predeterminación física (298).

---

(295) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 13: ML 40, 119.
(296) L. c.
(297) O. c. l .1 q. 2 n. 14: ML 40, 119. Véase el texto citado en la nota 282.
(298) Véase más arriba el comentario a los textos citados en las notas 236, 237. Cf. LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1137s.

Nosotros, en cambio, creemos que, en las últimas palabras de este texto, *Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet, etiam Omnipotenti defuisse?* (299), el verbo *persuadere* indica, como los verbos usados anteriormente en el mismo texto, la eficacia moral de la gracia y no la predeterminación física.

Bastida quiere además mostrar que, según S. Agustín, la misma gracia puede aceptarla en un tiempo y rechazarla en otro el mismo individuo, según sus diversas disposiciones. A este fin Bastida aduce un trozo de la *Enarratio in Psalmum 142* (300), en el que la gracia se describe bajo la figura de una lluvia benéfica. He aquí las palabras que cita Bastida:

> Quae enim mora quando sic sitio, ad inflammandam sitim meam? Pluviam differebas, ut hauriens imbiberem, non respuerem quod influeres. Si ergo ideo differebas, iam da; *quoniam anima mea velut terra sine aqua tibi. Cito exuadi me, Domine; defecit spiritus meus* (301).

Que la lluvia de que aquí se habla sea la gracia está claramente indicado por S. Agustín pocas líneas antes:

> Complue, inquit, me ad faciendum fructum bonum. Dominus enim dabit suavitatem, ut terra nostra det fructum suum [*Ps 84, 13*] (302).

Y que esta lluvia de la gracia haya sido diferida para que no fuese rechazada, se dice claramente en las palabras citadas. Con razón, por tanto, Bastida ve aquí la prueba de que para S. Agustín una misma gracia puede ser eficaz o no serlo en el mismo individuo, en tiempos diversos (303).

Resumiendo, nos parece que en estos textos S. Agustín es netamente contrario a la predeterminación física. Las razones que tenemos para afirmar esto son las siguientes: en primer lugar, el Santo Doctor dice claramente que la misma gracia, que es eficaz para uno, no lo es para otro, y, aun en un mismo individuo, la gracia, que es eficaz en un tiempo, no lo es en otro. La predeterminación física, en cambio, es eficaz siempre y en todos los individuos, porque su eficacia no depende del hombre.

---

(299) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. c.
(300) MEYER, l. c.
(301) *Enarratio in Psalmum 142* n. 12: ML 37, 1852.
(302) *O. c.* n. 11: ML 37, 1852.
(303) MEYER, l. c.

En segundo lugar, según el Santo Doctor, el modo como la gracia obtiene el consentimiento no es idéntico en todos: *Alius sic, alius autem sic moveatur ad fidem* (304). No pasa así con la predeterminación física.

Además S. Agustín, cuando explica la acción de la gracia eficaz, habla siempre tan sólo de las iluminaciones del entendimiento y de los santos afectos inspirados a la voluntad, sin nombrar aquel otro elemento distinto de los precedentes, que sería la predeterminación física. Por lo tanto, el Santo descuida precisamente aquel único elemento característico que diferencia, según sus defensores, la gracia eficaz de la suficiente.

Finalmente, S. Agustín hace consistir la especial misericordia hacia los elegidos en la elección de aquel modo de vocación que Dios prevé será eficaz para aquel determinado individuo: *cuius miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat* (305). Elección inexplicable en el sistema de la predeterminación física y que supone una presciencia muy afín a la ciencia media.

A estos textos Lemos responde que los jesuítas, con su doctrina de la vocación congrua, ponían la causa primera de la eficacia de la gracia en la disposición natural del hombre, mientras que S. Agustín la ponía en la eficacia que la gracia tiene en sí misma (306).

Ahora bien, esta respuesta no es exacta, porque, tanto S. Agustín como Bastida, bajo el nombre de vocación congrua entienden la elección misericordiosa de parte de Dios de aquella gracia que para aquel determinado individuo ha de ser eficaz.

En particular, Lemos responde a los textos aducidos del *De diversis quaestionibus a Simplicianum*, diciendo que estos textos no debían ser alegados, porque Belarmino, y por tanto todos los jesuítas, estimaban poco el libro *ad Simplicianum*, y porque más tarde el mismo S. Agustín abandonó las ideas que en aquella obra había expuesto, para defender únicamente la eficacia de la gracia independientemente de la voluntad del hombre (307).

No es verdad, sin embargo, que los jesuítas en general estimasen poco el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ni tampoco que S. Agustín abandonase más tarde la doctrina expuesta en esa obra, puesto que hace referencias a ella hasta en los últimos días de su vida (308).

---

(304) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. c.
(305) *O. c.* l. 1 q. 2 n. 13: ML 40, 119.
(306) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1142ss.
(307) *O. c.* c. 1143.
(308) *De praedestinatione sanctorum* c. 4 n. 8: ML 44, 966. San Agustín com-

Lemos continúa diciendo que, si bien en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, S. Agustín no se pronuncia de modo definitivo, sin embargo concluye por afirmar la gracia eficaz por sí misma, como consta de las palabras siguientes (309):

> Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur. Petere iubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiatur nobis [*Mt* 7, 7] (310).

Lemos ve en estas palabras la afirmación de la gracia eficaz por sí misma. Pero si encuadramos en su contexto el pasaje citado, aparece claro que S. Agustín aquí sólo afirma la necesidad de la gracia preveniente, confirmando al mismo tiempo la doctrina precedente sobre la vocación congrua. El Santo dice, en efecto, que el hombre no puede creer sin recibir primero una manifestación de las cosas que debe creer, y, por otra parte, que no puede por sí mismo infundir en su mente aquellos conocimientos que le muevan a la fe, y, finalmente, que no puede abrazar con la voluntad una cosa que no le resulte agradable, sino que es la gracia divina la que hace que nos resulten agradables aquellas cosas que nos conducen a Dios. He aquí el pasaje de S. Agustín presentado en su integridad:

> Praecipitur ut recte vivamus, hac utique mercede proposita, ut in aeternum beate vivere mereamur: sed quis potest recte vivere et bene operari, nisi iustificatus ex fide? Praecipitur ut credamus, ut dono accepto Spiritus sancti per dilectionem bene operari possimus: sed quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est, aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur; quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate

---

puso esta obra en 429, un año antes de su muerte. Cf. B. ALTANER, *Patrologie* p. 2 c. 2 § 88 (Friburgi Br. 1951) p. 379. 368.

(309) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1143s.

(310) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 21: ML 40, 127.

> ferventia, ille tribuit, ille largitur. Petere iubemur ut accipiamus, et quaerere ut inveniamus, et pulsare ut aperiatur nobis [*Mt* 7, 7] (311).

También en este texto, como en los precedentes, se atribuye la eficacia de la gracia al don de parte de Dios de aquellos conocimientos e inspiraciones que nos hacen penetrar en la fe y amarla, amar y practicar las obras de caridad. Por lo tanto, una vez más la eficacia de la gracia se atribuye no a la predeterminación física, sino a la acción moral de una determinada gracia sobre un determinado individuo.

> Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem?... aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? (312).

Pero Lemos, persuadido de haber demostrado con esta cita que la doctrina agustiniana coincide con la suya, aun en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* concluye que S. Agustín en esta obra, después de haberse mostrado favorable al libre albedrío, termina sin embargo por afirmar la verdad, es decir, la predeterminación física (313). Lemos cita las palabras con las que S. Agustín, refiriéndose al *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* dice en el *De praedestinatione sanctorum*:

> In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae; sed vicit Dei gratia (314).

Notemos en contraste con las afirmaciones de Lemos que, en este mismo capítulo del *De praedestinatione sanctorum,* pocas líneas después de las copiadas anteriormente, el Santo Doctor añade que, mientras escribía el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* le fué revelada la verdadera doctrina sobre la gracia:

> ... quam [doctrinam] mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit (315).

Como hemos podido apreciar, esta doctrina, que S. Agustín, mientras escribía el *De praedestinatione sanctorum,* en plena controversia semipela-

---

(311) *O. c.* l. 1 q. 2 n. 21: ML 40, 126s.
(312) *O. c.* l. 1 q. 2 n. 21: ML 40, 127.
(313) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1144.
(314) *De praedestinatione sanctorum* c. 4 n. 8: ML 44, 966.
(315) L. c.

giana, año 429 (316), declara haberle sido revelada por Dios, no es precisamente la de la predeterminación física, sino la de la vocación congrua.

5. *La gracia rechazada hubiera podido ser eficaz si el hombre no lo hubiese impedido.*

Para probar que la vocación, que no pasó de ser puramente suficiente, hubiera sido eficaz, si el hombre hubiese querido, Bastida cita ante todo las siguientes palabras (317):

> Noluit ergo Esau et non cucurrit: sed et si voluisset et cucurrisset, Dei adiutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret (318).

Bastida cita además el pasaje (319), ya examinado en otro lugar (320), en el que S. Agustín, hablando de los invitados al banquete nupcial de la parábola evangélica, dice que ellos deben atribuir a propia culpa el no haber asistido a él porque a su voluntad libre había llegado el llamamiento:

> Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate (321).

En estos textos, S. Agustín atribuye únicamente a la mala voluntad de los hombres la ineficacia de la gracia, que no pasó de ser puramente suficiente. Bastida deduce de ello que aquella misma gracia que no pasó de ser puramente suficiente, hubiera sido eficaz si ellos hubieran querido (322). No era necesaria, por tanto, una nueva gracia, consistente en la predeterminación física, como quería Lemos (323).

Podemos afirmar, por lo menos, que de esta nueva gracia S. Agustín nada dice en los textos citados.

Lemos declara, en cambio, que las citadas palabras de S. Agustín a propósito de Esaú deben entenderse en este sentido: Si Esaú no hubiese

---

(316) B. ALTANER, *Patrologie* l. c.
(317) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605b.
(318) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 10: ML 40, 117.
(319) MEYER, l. c.
(320) Véase más arriba el texto citado en la nota 265.
(321) *De diversis quaestionibus 83* q. 68 n. 5: ML 40, 73.
(322) MEYER, l. c.
(323) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 3 c. 1075s.

despreciado la vocación, esto hubiera sido señal de que había recibido la vocación eficaz (324). Ahora bien, esta interpretación es evidentemente contraria al significado obvio de las palabras del Santo Doctor.

El último texto que cita Bastida a este propósito (325) afirma claramente que en este mundo los justos pueden evitar los pecados mortales, *crimina*, pero no todos los otros pecados, *peccata*; pero no dice cómo sucede ésto, por lo que no da nueva luz a nuestra cuestión:

> Quoniam filii Dei quandiu mortaliter vivunt, cum morte confligunt. Et quamvis de illis sit veraciter dictum, *Quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei* [*Rom 8, 14*]; sic tamen Spiritu Dei excitantur, et tanquam filii Dei proficiunt ad Deum, ut etiam spiritu suo, maxime aggravante corruptibili corpore [*Sap 9, 15*], tanquam filii hominum quibusdam humanis motibus deficiant ad se ipsos, et ideo peccent. Interest quidem quantum: neque enim quia peccatum est omne crimen, ideo crimen est etiam omne peccatum. Itaque sanctorum hominum vitam quamdiu in hac mortali vivitur, inveniri posse dicimus sine crimine: *Peccatum* autem *si dixerimus quia non habemus*, ut ait tantus apostolus, *nosmetipsos seducimus et veritas in nobis non est* [*1 Io 1, 8*] (326).

6. *Los que no tuvieron la gracia eficaz se hubieran podido convertir con la gracia que tenían.*

Los textos citados a este propósito por Bastida son los mismos que adujo el mismo Bastida, para demostrar que la gracia suficiente se da a todos y fueron examinados en su lugar (327).

7. *La gracia eficaz no es la única causa de nuestra conversión.*

Recordemos que a Molina le fué reprochada la afirmación de que el libre albedrío bajo la acción de la gracia es causa parcial del acto salutífero. Por el contrario, Lemos había dicho que la gracia es la causa única (328).

Contra la doctrina de Lemos cita Bastida ante todo un trozo del *De*

---

(324) *O. c.* p. 3 d. 5 c. 1145s.

(325) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 605bs.

(326) *Enchiridion* c. 64 n. 17: ML 40, 262.

(327) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 606a. Los textos que trae Bastida son los siguientes: *De Genesi contra manichaeos* l. 1 c. 3 n. 6: ML 34, 176; *De natura et gratia* c. 67 n. 81: ML 44, 288; *De correptione et gratia* c. 11 n. 32: ML 44, 935s. Véase en el mismo MEYER, t. 1 l. 5 c. 29 p. 444a-446a y nuestro trabajo *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»*: ArchTG 13 (1950) 94-107.

(328) Véase, por ejemplo: LEMOS, *Acta* p. 2 d. 21 c. 585-606.

peccatorum meritis et remissione (329), en el que S. Agustín, después de haber inculcado la necesidad de la oración, dice que no debemos contentarnos con orar, sino que debemos también hacer esfuerzos con nuestra voluntad. Dios, en efecto—dice el Santo—, no trata con nosotros como seres inanimados o como con animales privados de entendimiento y voluntad, sino que exige para ayudarnos nuestro esfuerzo personal. He aquí las palabras de S. Agustín:

> Nec ideo tamen solis de hac re votis agendum est, ut non subinferatur adnitendo etiam nostrae efficacia voluntatis. *Adiutor* enim *noster Deus* dicitur [*Ps 61, 9*], nec adiuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis (330).

Bastida hace notar que con estas palabras S. Agustín distingue el modo con que Dios trata con nosotros, no sólo del modo con que obra en los seres inanimados, sino también de aquél con que obra en los animales, y atribuye a nuestra voluntad algo más que el concurso puramente material a los propios actos. Afirma además que nuestra cooperación debe extenderse a algo más que a la sola oración, con lo cual el Santo Doctor muestra que no se inclina a la predeterminación física. Ese algo que nuestra voluntad debe añadir a la gracia—continúa Bastida—lo indica el mismo S. Agustín, cuando dice que está en manos del hombre el consentir a la gracia o resistir a ella, que Dios llama, pero que a nosotros nos toca el corresponder al llamamiento, etc. (331).

Lemos responde a ésto que los textos de S. Agustín prueban es cierto que la gracia produce nuestro libre consentimiento, pero que negar la predeterminación física es pelagianismo (332).

8. *San Agustín parece rechazar los fundamentos de la predeterminación física.*

Después de esto, Bastida entra a demostrar que S. Agustín combate los mismos fundamentos de la predeterminación física. El defensor de Molina trata ante todo de probar que el Santo Doctor no deduce la pre-

---

(329) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 606b.
(330) *De peccatorum meritis et remissione* l. 2 c. 5 n. 6: ML 44, 154s.
(331) MEYER, l. c.
(332) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1147s.

determinación física del hecho de que el libre albedrío creado dependa de Dios. Bastida argumenta de este modo: Ni en los ángeles, ni en Adán, antes del pecado, admite S. Agustín la predeterminación física. Por lo tanto la predeterminación física no se sigue necesariamente del hecho de que el libre albedrío creado dependa de Dios. Y prueba así el antecedente: Según S. Agustín, tanto los ángeles como Adán, antes del pecado, con la gracia de que estaban dotados, sin necesidad de otra nueva, tenían igualmente poder o para perseverar o para caer. Y trae en confirmación varios pasajes del *De correptione et gratia* (333). He aquí el primer texto:

> Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet (334).

Bastida aduce además estas palabras del Santo Doctor:

> Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum: dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio (335).

Finalmente Bastida cita el texto siguiente:

> Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus: sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset (336).

De estos textos se deduce claramente que S. Agustín atribuye la caída de Adán y de los ángeles únicamente a su mala voluntad, no a la falta de predeterminación física necesaria para perseverar.

Lemos contesta que S. Agustín en los textos citados afirma solamente que Adán y los ángeles no necesitaban aquella mayor ayuda que nosotros necesitamos por razón de la concupiscencia, pero que no dice nada que se pueda interpretar como una negación de la necesidad metafísica de la predeterminación física (337).

---

(333) MEYER, l. c.
(334) *De correptione et gratia* c. 11 n. 32: ML 44, 935.
(335) L. c.
(336) *O. c.* c. 11 n. 31: ML 44, 935.
(337) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 5 c. 1148s.

Bastida notó además que los mismos textos agustinianos, de los que se deduce que la predeterminación física no es una consecuencia necesaria del hecho que el libre albedrío creado dependa de Dios, prueban también que la predeterminación física no deriva lógicamente de la necesidad de asignar un medio con el cual Dios conozca los futuros libres (338).

Bastida continúa diciendo que este principio: la dependencia del libre albedrío creado respecto de Dios exige la predeterminación física, es contrario a aquellos textos en los cuales S. Agustín dice que Dios no es autor de los actos pecaminosos de la voluntad. Bastida cita como ejemplo las palabras siguientes (339):

> Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt; quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est (340).

Además:

> Nusquam autem legimus in Scripturis sanctis, Non est voluntas nisi a Deo. Et recte non scriptum est, quia verum non est: alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo: quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiam si desit effectus, id est, si non habeat potestatem (341).

Ciertamente es muy dificultoso conciliar estos textos y otros semejantes con la predeterminación física al acto material del pecado.

Contra la otra aserción de los adversarios de Molina, a saber, que se debe admitir la predeterminación física, para poder asignar un medio con el cual Dios conozca con certeza los actos libres, Bastida cita las palabras (342):

> Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti: ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est (343).

Ahora bien, si se admite la predeterminación física como único medio

---

(338) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 607a.
(339) *O. c.* p. 608a.
(340) *De civitate Dei* l. 5 c. 9 n. 4: ML 41, 151.
(341) *De spiritu et littera* c. 31 n. 54: ML 44, 235.
(342) MEYER, l. c.
(343) *De libero arbitrio* l. 3 c. 4 n. 11: ML 32, 1276.

con el cual Dios conoce los futuros libres, es difícil decir que Dios no sea el autor de todas las cosas que conoce.

Bastida pasa después a demostrar que ni siquiera del hecho de que Dios produce en nosotros el querer y el obrar, se deduce la predeterminación física *ad unum*. Bastida cita para ello aquellos mismos textos, que ya hemos examinado, en los cuales S. Agustín explica que Dios produce en nosotros el querer mediante la vocación congrua, no mediante la predeterminación física (344).

Finalmente, la predeterminación física se deduce, según sus propugnadores, de la omnipotencia divina. Bastida muestra por el contrario que la omnipotencia divina, según S. Agustín, no actúa con todos de la misma manera, como sucedería en el caso de la predeterminación física, sino de variados e innumerables modos, consistentes siempre en mociones morales. Como ejemplo de estos modos innumerables, Bastida, después de haber citado nuevamente aquellos pasajes en los cuales S. Agustín habla de las diversas maneras de que Dios se vale para llamar a la fe, aduce dos textos (345) en los cuales el Santo Doctor habla de los medios que usó con él la omnipotencia divina para despertar en su alma el deseo de ir de Cartago a Roma:

> Egisti ergo mecum ut mihi persuaderetur Romam pergere, et potius ibi docere quod docebam Carthagine. Et hoc unde mihi persuasum est, non praeteribo confiteri tibi; quoniam et in his altissimi tui recessus, et praesentissima in nos misericordia tua cogitanda et praedicanda est. Non ideo Romam pergere volui, quod maiores quaestus, maiorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur; quanquam et ista ducebant animum tunc meum: sed illa erat causa maxima et pene sola, quod audiebam quietius ibi studere adolescentes, et ordinatiore disciplinae coercitione sedari, ne in eius scholam quo magistro non utuntur, passim et proterve irruant; nes eos admitti omnino, nisi ille permiserit (346).

Y un poco más adelante S. Agustín dice:

---

(344) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 608ab. Los textos que trae Bastida son los siguientes: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. 1 q. 2 n. 10: ML 40, 117; *Retractationum* l. 1 c. 22 n. 4; l. 2 c. 1 n. 2: ML 32, 620. 630; *De diversis quaestionibus 83* q. 68 n. 5: ML 40, 73; *De spiritu et littera* c. 34 n. 60: ML 44, 240; *Sermo 176 (De verbis Apostoli 10)* c. 5 n. 5: ML 38, 952; *De gratia Christi* c. 45 n. 49: ML 44, 382. Véase en este mismo capítulo de MEYER página 603ab y los textos citados más arriba en las notas 231, 236, 267 y 273.

(345) MEYER, t. 1 l. 6 c. 11 p. 609a. Véase en este mismo capítulo de MEYER página 605b y el texto citado más arriba en la nota 297.

(346) *Confessionum* l. 5 c. 8 n. 14: ML 32, 712.

> Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium [*Ps 141, 6*], ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae, et Carthagini stimulos quibus inde avellerer, admovebas, et Romae illecebras quibus attraherer, proponebas mihi per homines qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes; et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate (347).

En estos textos se describe la acción de la omnipotente y misericordiosa providencia sobre las voluntades humanas para conseguir sus fines, pero de manera que no se refleja en ellos ciertamente la predeterminación física.

Hemos terminado el examen de los textos con los cuales Bastida quiso demostrar que la gracia eficaz no consiste, según S. Agustín, en la predeterminación física, sino en la vocación congrua, y además que la predeterminación física es inconciliable con la doctrina del Santo Doctor.

Todavía hoy muchos propugnadores de la predeterminación física creen encontrar en S. Agustín un patrono para su sentencia.

Otros, en cambio, como por ejemplo Pelluzza, consideran imposible determinar el modo en que S. Agustín entiende la eficacia de la gracia, porque creen encontrar en los escritos del Santo, al lado de fórmulas de sabor molinista, expresiones predeterministas (348).

Por lo que a nosotros toca, creemos que está fuera de toda duda que el Santo no pensó nunca en la predeterminación física.

Los autores de la escuela agustiniana consideran a S. Agustín como defensor de la predeterminación moral (349). También muchos autores no pertenecientes a esta escuela interpretan a S. Agustín de un modo semejante (350).

Creemos, sin embargo, que S. Agustín, al mismo tiempo que coloca la razón de la eficacia de la gracia en su acción moral, opina también que es elemento indispensable de esta eficacia la presciencia divina condicionada de la conducta de la voluntad creada, presciencia anterior al decreto

---

(347) L. c.

(348) F. PELLUZZA, *La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino*: RivFilNeosc 23 (1931) Supplem. p. 167.

(349) N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París 1931) p. 386ss; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie* t. 1 l. 2 p. 2 c. 17 (París 1938) p. 667s.

(350) H. LANGE S. I., *De gratia* s. 5 a. 2 n. 622 p. 495ss; J. TIXERONT. *Histoire de dogmes* t. 2 c. 11 § 5 (París 1915) p. 496.

divino de conferir una gracia determinada. Por lo tanto vemos en la vocación congrua, de que habla S. Agustín, los elementos fundamentales de la doctrina molinista sobre la eficacia de la gracia. Esta interpretación tiene en su favor prestigiosos defensores (351).

III

SINTESIS DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA SOBRE LA GRACIA ATRIBUIDA A CLEMENTE VIII

Sumario: A. Las quince proposiciones de Clemente VIII.—B. Discusión de cada una de las proposiciones.

A. Las quince proposiciones de Clemente VIII

En la sesión del 20 de septiembre de 1605 se discutió sobre un escrito que pretendía resumir en quince proposiciones la doctrina agustiniana acerca de la gracia (352). Lemos (353) y Serry (354) atribuyeron este documento a la obra personal de Clemente VIII. Terminaba con la pregunta: «¿Es ésta la verdadera doctrina de S. Agustín?» A esta pregunta seguían las palabras: «Para la próxima congregación» y la firma de Clemente VIII (355).

Es cierto por tanto que Clemente VIII hubiera querido que el documento se discutiese en una de las congregaciones, para ver si aquellas proposiciones sintetizaban exactamente la doctrina agustiniana sobre la gracia. Por la muerte del Papa estas discusiones tuvieron lugar bajo Paulo V y precisamente en la primera congregación tenida bajo su pontificado.

---

(351) En confirmación de esta interpretación puede verse el concienzudo estudio de E. Portalié, *Augustin (Saint)*: DTC 1/2, 2389ss. y de Faure, *Enchiridion S. Augustini notis illustratum* c. 52 p. 100ss.

(352) Esta Congregación es la 38.ª (1.ª bajo Paulo V) según Lemos y la 70.ª (2.ª bajo Paulo V) según Serry. Cf. Lemos, *Acta* p. 3 d. 1 c. 997; Serry, Octava tabula chronologica...; l. 4 c. 8 (*Opera omnia* t. 1 p. LXXVI; c. 568); Meyer, t. 1 l. 6 c. 2-5 p. 552a-567b.

(353) Lemos, *Acta* p. 3 d. 1 c. 997s.

(354) Serry, l. 4 c. 5 (*Opera omnia* t. 1 c. 557-562).

(355) Lemos, *Acta* p. 1 c. 44; Serry, *Appendix Historiae Congregationum de auxiliis...* 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 124); S. R. Bellarmino, *De doctrina Sancti Augustini in materia gratiae* en *Auctarium Bellarminianum*, editado por el R. P. Xavier-Marie Le Bachelet, p. 1 c. 2 n. 11 (París 1913) p. 164a.

Por el hecho mismo de que Clemente VIII pretendiera someter al examen de las congregaciones aquel escrito, cosa que su sucesor realizó, y que en este examen en presencia de Paulo V no fueron pocas las críticas que de él se hicieron y aun Bastida de palabra y antes Belarmino por escrito (356) rechazaron una de las proposiciones del mismo, Meyer se siente autorizado a atribuir el documento, no a Clemente VIII, sino a los dominicos, los cuales reconocieron en él su propia doctrina e intentaron probar con el mismo que el Papa había querido significar que aprobaba y compartía su doctrina (357).

Prescindiendo del origen del documento podemos considerarlo como una síntesis del pensamiento de Lemos, porque Lemos mismo, tanto en sus *Acta* como en la *Panoplia*, declara que en él se contiene íntegramente su propia doctrina y también la de S. Agustín (358).

Al contrario, tanto Belarmino en su escrito, antes aludido, como Bastida en la discusión oral, declararon que en aquellas proposiciones no se contenía la doctrina íntegra de S. Agustín acerca de la gracia, antes bien que el punto principal de la controversia, esto es, la predeterminación física, no se tocaba y que una al menos de las proposiciones, tomada literalmente, era insostenible (359).

Belarmino añadió además en su respuesta, que en la sustancia y muchas veces en la misma forma coincide con la oral de Bastida, otras catorce proposiciones que habrían debido completar la exposición de la doctrina de S. Agustín sobre la gracia, supliendo las lagunas de los quince puntos propuestos por el documento atribuído a Clemente VIII (360). Las proposiciones propuestas por Belarmino no fueron discutidas en las sesiones, dando solamente lugar a una refutación escrita de Lemos (361).

He aquí el texto de las quince proposiciones del escrito atribuído a Clemente VIII, que después examinaremos una a una:

1. Secundum S. Augustinum datur duplex adiutorium gratiae divinae.
2. Duplex gratia, operans et cooperans.
3. Gratia Dei est, quod quis habeat suasores ad bonum.

---

(356) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149-172. Cf. MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553b; SERRY, *Historia Congregationum*... l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. 1 c. 566s.).

(357) MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553a.

(358) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1003.

(359) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164b; MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553b.

(360) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164-172.

(361) MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 554a-558a; SERRY, *Historia Congregationum*... l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. 1 c. 566s.).

4. Secundum S. Augustinum datur gratia efficax, imo efficacissima, non tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani.
5. Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod summa divina Maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in caetera omnia quae sub coelo sunt, secundum S. Augustinum.
6. Per hanc gratiam, secundum S. Augustinum, agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes.
7. Hanc gratiam efficacem, secundum S. Augustinum, infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti innumerabilibus et occultissimis modis.
8. Haec Dei gratia efficax secreta est, secundum S. Augustinum.
9. Haec gratia efficax, secundum S. Augustinum, est praevia, non pedissequa; datur enim, non quia volumus, sed ut velimus; atque adeo per ipsam efficit Deus, nedum ut operemur, sed etiam ut velimus.
10. Effectus huius gratiae efficacis, secundum S. Augustinum, est certus et infallibilis.
11. Haec gratia efficax secundum S. Augustinum non inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem, sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit.
12. Haec gratia efficax, cur uni detur et non alteri, occultioris iudicii Dei est.
13. Haec gratia est necessaria ad singulos actus.
14. Haec gratia nullis meritis nostris redditur, sed gratuita bonitate donatur; nullum enim nostrum bonum meritum illam nec illius initium antecedit.
15. Donum perseverantiae est singulare quoddam Dei donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem (362).

En el escrito propuesto por Clemente VIII para la discusión, cada proposición iba acompañada de algunos textos agustinianos que debían servir de prueba. En su mayor parte estos textos han sido ya referidos y examinados a lo largo del presente y de nuestro anterior trabajo (363). Algunos textos dieron lugar a diversas interpretaciones en la disputa de que

---

(362) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 149-164; LEMOS, *Acta* p. 1 c. 9-44; MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 552as; c. 4 p. 559ab; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 103-124).

(363) *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»*: ArchTG 13 (1950) 5-171.

ahora nos ocupamos y serán citados y discutidos en las páginas siguientes. Otros, finalmente, carecían de importancia y los dejaron a un lado tanto Lemos como Bastida.

B. Discusión de cada una de las proposiciones

1. *Secundum S. Augustinum datur duplex adiutorium gratiae divinae* (364).

En esta proposición se trataba del *auxilium quo* y del *auxilium sine quo non*. Tanto Lemos como Bastida identificaron el *auxilium sine quo non* con la gracia suficiente y el *auxilium quo* con la gracia eficaz (365).

2. *Duplex gratia, operans et cooperans* (366).

Esta proposición fué admitida por Bastida, el cual, sin embargo, no explicitó en qué sentido la entendía (367). Lemos declaró que en el texto agustianiano, que como prueba de esta proposición presentaba a discusión el escrito propuesto, tanto la gracia operante cuanto la cooperante son gracias prevenientes. La diferencia entre una y otra residiría, según Lemos, en que S. Agustín en el texto citado llama operante a la gracia que nos mueve a querer el fin, y cooperante a la gracia que nos mueve a escoger los medios (368).

Examinando el texto citado, vemos que S. Agustín habla en él del Apóstol S. Pedro, el cual cuando declaró al Señor que estaba dispuesto a morir por El, poseía ya la caridad, pero todavía débil. De esta caridad, todavía débil, afirma S. Agustín que es un don de Dios, don que prepara nuestras voluntades y realiza, cooperando con nosotros, lo que El solo había iniciado sin nosotros. Dios, en efecto, comienza operando en nosotros para hacernos querer, y cuando nosotros ya queremos, coopera con nosotros para que ejecutemos lo que comenzamos. He aquí las palabras de S. Agustín:

---

(364) Lemos, *Acta* p. 1 c. 9; Serry, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 103); Meyer, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559a; S. R. Bellarmino, *O. c*, p, 149a.

(365) Lemos, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1011s; Meyer, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560a. Véanse los textos citados en las notas 151 y 153.

(366) Lemos, *Acta* p. 1 c. 11; Serry, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 104); Meyer, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559a; S. R. Bellarmano, *O. c*, p, 149b.

(367) Meyer, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560a.

(368) Lemos, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1018.

> Et tamen quamvis parva et imperfecta, non deerat, quando dicebat Domino, *Animam meam pro te ponam* [*Io 13, 37*]: putabat enim se posse, quod se velle sentiebat. Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: *Certus sum quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu* [*Philipp 1, 6*]. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus (369).

Los autores han interpretado la distinción de que se habla en este texto de maneras diversas.

Molina declara que en este texto S. Agustín llama *operante* a toda gracia actual que preceda a la justificación, no en el sentido de que el hombre no coopere con la propia libertad a los actos que preceden o acompañan a la justificación, sino en el sentido de que la gracia de la justificación y todas las gracias actuales que la preceden son absolutamente gratuitas e inmerecidas. Y llama *cooperante* a toda gracia que después de la justificación ayuda al hombre a merecer y conseguir la vida eterna (370).

En esta interpretación del texto citado, a la que se adhiere también Billot (371), la distinción entre gracia *preveniente* y gracia *cooperante* se la considera en orden a todo el conjunto de gracias que conducen al hombre, primero a la justificación y después a la vida eterna. Tal interpretación tiene a la verdad un sólido fundamento en el texto citado, pero no es la única posible.

Belarmino interpreta el texto diciendo que la gracia *operante* es la que mueve al acto deliberado de la conversión, y la gracia *cooperante*, la que mueve a los actos de voluntad que siguen a la conversión (372).

Boyer explica el texto citado de la siguiente manera: la gracia *operante* es la que tiene por efecto el acto de la voluntad que decide lo que hay que hacer, y la gracia *cooperante* es la que tiene por objeto la ejecución del propósito precedente (373).

---

(369) *De gratia et libero arbitrio* c. 17 n. 33: ML 44, 901.

(370) *Concordia* q. 14 a. 13 d. 42 p. 242s.

(371) L. BILLOT, *De gratia Christi* p. 1 th. 9 § 1 (Romae 1920) p. 162.

(372) S. R. BELLARMINO, *Controversia de gratia et libero arbitrio* l. 1 c. 14 n. 8 (*Disputationum Roberti Bellarmini*... [Pragae 1721] t. 4 p. 249b.).

(373) C. BOYER *S. I.*, *Tractatus de gratia divina* p. 1 q. 3 s. 1 a. 2 (Romae 1938) p. 241s.

Según Lennerz, S. Agustín llama gracia *operante* la que precede a nuestra voluntad y *cooperante* a la que coopera con nuestra voluntad y la ayuda en la ejecución (374).

Por lo que atañe a nuestro estudio, podemos afirmar que la interpretación sugerida por Lemos no es exacta. Para Lemos, en efecto, la distinción agustiniana entre gracia *operante* y gracia *cooperante* equivaldría a la distinción entre gracia que mueve a la volición del fin y gracia que mueve a la elección de los medios (375). Ahora bien, S. Agustín, en el texto citado, no indica en manera alguna que quiera distinguir entre volición del fin y elección de los medios.

En cuanto a la otra afirmación de Lemos de que para S. Agustín la gracia cooperante es preveniente como la operante (376), tenemos que decir que la gracia cooperante, en el texto citado, no puede ser preveniente en el mismo sentido que la operante. S. Agustín, en efecto, las distingue por razón de que una se nos da *ut velimus* y la otra *cum volumus*.

3. *Gratia Dei est, quod quis habeat suasores ad bonum* (377).

Esta proposición fué admitida sin dificultad, como conforme a la doctrina de S. Agustín (378).

4. *Secundum S. Augustinum datur gratia efficax, imo efficacissima, non tamen per eam laeditur libertas arbitrii humani* (379).

También esta proposición fué admitida pacíficamente, como conforme a la doctrina de S. Agustín. Bastida (380) y Belarmino (381) advirtieron, sin embargo, que, si bien era esa sin duda la doctrina de S. Agustín, con todo en los textos citados no estaba expresada con aquellas formales palabras. En uno de los textos—continúan ambos—S. Agustín, hablando de la visión que tuvo S. Pablo en el camino de Damasco, llama a la gracia que lo convirtió *vocación eficacísima*. He aquí las palabras citadas:

---

(374) H. LENNERZ *S. I.*, *De gratia Redemptoris* p. 4 th. 17 (Romae 1940) p. 318s.
(375) LEMOS, *Acta* l. c.
(376) L. c.
(377) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 11; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 105); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559a; S. R. BELLARMINO, *De doctrina Sancti Augustini in materia gratiae* en *Auctarium Bellarminianum* p. 150a.
(378) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1005; MEYER, l. c.
(379) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 12; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 105); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559a; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 150a.
(380) MEYER, l. c.
(381) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 151a.

> Ut autem de coelo vocaretur, et tam magna efficacissima vocatione converteretur [*Act* 9], gratia Dei erat sola; quia merita eius erant magna, sed mala (382).

Con razón Belarmino y Bastida pusieron de relieve que en este texto se habla en realidad de la gracia eficaz.

El otro de los textos citados, en el cual Belarmino (383) y Bastida (384) reconocieron justamente la afirmación de que la gracia no quita la libertad, pertenece a la carta 157 *ad Hilarium:*

> Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed ideo iuvatur, quia non tollitur (385).

S. Agustín en el contexto habla de la gracia mediante la cual se observan de hecho los Mandamientos, esto es, de la gracia eficaz. A la gracia eficaz hay por tanto que referir la afirmación de que la ayuda dada a nuestro libre albedrío no lesiona su libertad.

5. *Haec gratia habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei et a dominio quod summa divina Maiestas habet in voluntates hominum, sicut et in caetera omnia quae sub coelo sunt, secundum S. Augustinum* (386).

Tanto Belarmino (387) como Bastida (388) rehusaron admitir que esta proposición contuviese la doctrina agustiniana y católica, porque—decían—si se afirma que Dios mueve la voluntad humana del mismo modo que mueve las otras cosas creadas, se niega la libertad, como Calvino. Por el contrario, Lemos afirmó que en esta proposición se aseveraba la predeterminación física, doctrina agustiniana y católica (389). Aquí se encendió de nuevo el debate sobre la cuestión de si la eficacia de la gracia era debida a la predeterminación física o a la vocación congrua. Los argumentos y los textos aducidos en esta ocasión fueron ya examinados en otro lugar (390).

---

(382) *De gratia et libero arbitrio* c. 5 n. 12: ML 44, 889.
(383) S. R. BELLARMINO, l. c.
(384) MEYER, l. c.
(385) *Epistola 157* (*Ad Hilarium*) c. 2 n. 10; ML 33, 677.
(386) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 15; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 107); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 552b. 559ab; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 151ab.
(387) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 152b.
(388) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 560bs.
(389) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1005-1008. 1015-1024.
(390) Véase más arriba el comentario hecho sobre los textos citados en las notas 108, 160, 168, 170.

6. *Per hanc gratiam, secundum S. Augustinum, agit Deus omnipotens in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes* (391).

Esta proposición fué admitida sin dificultad como doctrina agustiniana tanto por Belarmino (392) como por Bastida (393).

7. *Hanc gratiam efficacem, secundum S. Augustinum, infundit Deus in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti innumerabilibus et occultissimis modis* (394).

También esta proposición fué admitida sin dificultad (395).

8. *Haec Dei gratia efficax secreta est, secundum S. Augustinum* (396).

Igualmente esta proposición obtuvo unánime consentimiento (397).

9. *Haec gratia efficax, secundum S. Augustinum, est praevia, non pedissequa; datur enim, non quia volumus, sed ut velimus; atque adeo per ipsam efficit Deus, nedum ut operemur, sed etiam ut velimus* (398).

Bastida afirmó expresamente que admitía la doctrina contenida en esta proposición, esto es, que la gracia eficaz, considerada *in actu primo*, a saber, como gracia que obtendrá infaliblemente su efecto, es previa, no sólo al mérito, sino también a la cooperación del hombre (399). Pero Lemos repitió la vieja acusación de que en realidad para los jesuítas la gracia es posterior a la voluntad del hombre (400).

---

(391) LEMOS, *Acta*, p. 1 c. 18; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 109); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p 153a.

(392) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 154a.

(393) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 561b.

(394) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 22; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 111); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 154a.

(395) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 155a; MEYER, l. c.

(396) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 25; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 112); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2. 4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c. p.* 155b.

(397) S. R. BELLARMINO. *O. c.* p. 155b; MEYER l. c.

(398) LEMOS, *Acta*, p. 1 c. 26; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 113); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 155b.

(399) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 561bs.

(400) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1018.

10. *Effectus huius gratiae efficacis, secundum S. Augustinum, est certus et infallibilis* (401).

Bastida admitió que esta proposición era conforme a la doctrina de S. Agustín, añadiendo que para el Santo Doctor la certeza de la eficacia de la gracia se funda en la presciencia divina, como aparece en el pasaje siguiente del *De Correptione et gratia*, en el cual S. Agustín dice que ninguno de los predestinados perece, porque Dios no se engaña (402):

> Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus: sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus (403).

En este texto se trata directamente de la eficacia de la predestinación, no de una gracia actual particular; pero la cuestión en el fondo es la misma. Allí se dice que la predestinación es infalible, porque Dios no puede engañarse ni ser vencido. Ahora bien, nada en el texto citado deja entrever si esta infalibilidad es anterior a la ciencia media y basada únicamente sobre la naturaleza de la gracia o si se basa en la misma ciencia media.

Lemos no respondió directamente al texto citado, sino que declaró simplemente que la eficacia de la gracia se basa únicamente en la causalidad de la gracia y no en la ciencia media, ya por él rechazada en anteriores congregaciones (404).

Belarmino reconoció que la infalibilidad de la gracia eficaz era un punto de doctrina católica y agustiniana, pero no habló de las causas de esta infalibilidad (405).

11. *Haec gratia efficax secundum S. Augustinum non inducit fatum, nec efficit propterea Deum acceptorem personarum, nec tollit praedicationem et correptionem, sed cum libertate humanae voluntatis optime consistit* (406).

---

(401) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 28; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 115); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 157a.
(402) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 562a.
(403) *De correptione et gratia* c. 7 n. 14: ML 44, 924.
(404) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1010.1019.
(405) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 158a.
(406) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 31; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 116); MEYER t. 1 l. 6 c. 24 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 158a.

Esta proposición la admitieron pura y simplemente tanto Bastida (407) como Belarmino (408).

12. *Haec gratia efficax, cur uni detur et non alteri, occultioris iudicii Dei est* (409).

También aquí el acuerdo fué completo (410).

13. *Haec gratia est necessaria ad singulos actus* (411).

Belarmino observó que la gracia necesaria para cada acto en particular no era exclusivamente la gracia eficaz (412). Bastida explicó que, según S. Agustín, la gracia era necesaria solamente *ad actus pios*, y que la gracia necesaria para poder ejecutar tales actos era la suficiente, mientras que la gracia eficaz se daba para realizar de hecho dichos actos.

Propuso, por tanto, cambiar la proposición, formulándola del modo siguiente: *Gratia efficax Dei ad singulos actus pios datur.*

Con tal modificación—explicó él—se va contra aquéllos que sostienen como necesaria la ayuda divina eficaz, consistente en la predeterminación física, aun para los actos pecaminosos; además se refuta a los que defienden la necesidad de la gracia para los actos naturales moralmente buenos (413).

A estas observaciones que nos parecen justas, Lemos respondió simplemente que según S. Agustín la gracia *eficaz* es necesaria para cada acto en particular, no sólo *ad facilius posse*, sino simplemente *ad posse* (414).

14. *Haec gratia nullis meritis nostris redditur, sed gratuita bonitate donatur; nullum enim nostrum bonum meritum illam nec illius initium antecedit* (415).

Belarmino declaró que S. Agustín afirmaba la gratuidad absoluta so-

---

(407) MEYER, l. c.
(408) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 159b.
(409) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 34; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 118); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 159b.
(410) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 160a; MEYER l. c.
(411) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 35; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 118); MEYER, t. 1 l. 6 c 2.4 p. 552b. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 160b.
(412) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 161a.
(413) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 562ab.
(414) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1011.
(415) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 36; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 119); MEYER, t. 1 l. 6 c. 2.4 p. 553a. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 161a.

lamente respecto a la primera gracia, mientras que el aumento de la misma, según el mismo Santo y la universalidad de los teólogos, es objeto del mérito (416). Bastida, reconociendo la gratuidad absoluta de la primera gracia, añadió que no sólo el aumento de la gracia santificante es objeto de mérito, sino que también las sucesivas gracias eficaces pueden merecerse *de congruo* (417).

Tanto Bastida (418) como Belarmino (419), para mostrar que, según S. Agustín, no todas las gracias son gratuitas del mismo modo, apelaron a un pasaje de la carta 186 *ad Paulinum*, en el cual S. Agustín dice que el hecho de que la fe sea el medio para obtener la justificación no quita nada a la gratuidad de la misma justificación, puesto que también la fe es fruto de una gracia precedente. Por tanto, cuando la fe impetra la gracia, esto no sucede por un mérito humano que preceda a la gracia, sino que es la misma gracia que merece ser acrecentada y llevada a su perfección. En todo lo cual la voluntad humana no precede, sino que sigue a la gracia:

> Nec dicat sibi, Si ex fide, quomodo gratis? quod enim fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit, Ut merear iustificationem, habeo fidem; respondetur ei, *Quid enim habes quod non accepisti* [*I Cor 4, 7*]? *Cum* ergo fides impetrat iustificationem, sicut inicuique Deus partitus est etiam ipsius mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non praevia voluntate (420).

Notemos que en este texto se habla de los actos que preceden a la justificación y que se afirma que la fe tiene un cierto valor meritorio respecto a las gracias sucesivas. Es difícil, sin embargo, establecer si San Agustín habla aquí de verdadero mérito y cuál sea exactamente el objeto de tal mérito. El fin del Santo Doctor es únicamente aclarar que el valor de la fe para obtener las gracias sucesivas se funda en la misma gracia, de la cual también es fruto la misma fe. Recordemos finalmente

---

(416) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.

(417) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 p. 562b. Respecto a la cuestión de si, después de la gracia santificante y de la primera gracia eficaz, pueden o no merecerse *de congruo* las ulteriores gracias eficaces, los teólogos aun hoy no están de acuerdo.

(418) MEYER, l. c.

(419) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.

(420) *Epistola 186* (*Ad Paulinum*) c. 3 n. 10: ML 33, 819.

que S. Agustín no se cansa jamás de repetir contra los semipelagianos que la fe es la gracia que precede, no el mérito natural.

15. *Donum perseverantiae est singulare quoddam Dei donum, non omnibus commune, per quod fit ut perseveret in bono quis usque in finem* (421).

Esta proposición fué unánimemente admitida como agustiniana y católica (422).

Mientras Lemos concluyó que las precedentes proposiciones eran todas de S. Agustín y sintetizaban toda la doctrina del Santo Doctor acerca de la gracia (423), Bastida, además de haber hecho las reservas que hemos indicado, afirmó que no sólo no se sintetizaba en las proposiciones precedentes toda la doctrina agustiniana sobre la gracia, pero que ni se tocaba el punto principal de la disención entre jesuítas y dominicos, esto es, no se decía nada acerca del origen de la eficacia de la gracia, a saber: si había que ponerlo en la predeterminación física o en otra cosa (424).

También Belarmino declaró que en las proposiciones discutidas no se contenía toda la doctrina agustiniana sobre la gracia, y para completarla propuso otros catorce puntos (425). Los puntos propuestos por Belarmino no se sometieron a examen en las discusiones. Nosotros los referiremos como complemento.

Proposiciones propuestas por Belarmino como complemento de las precedentes:

1.ª Propositio. Gratia Dei efficax, secundum D. Augustinum, in vocatione interna, alta et secreta consistit, ea nimirum quae secundum propositum est.

2.ª Propositio. Haec vocatio ideo secundum Augustinum est efficax, quia apta est, et congrua mentibus eorum quibus adhibetur; propterea ex uno modo vocatis alii sequuntur, alii non.

3.ª Haec vocatio, secundum S. Augustinum talis est, ut ei consentire aut dissentire propriae voluntatis sit.

4.ª Haec gratia efficax, per quam Deus trahit, est interna verita-

---

(421) LEMOS, *Acta* p. 1 c. 38; SERRY, *Appendix*... 10 (*Opera omnia* t. 2 c. 120); MEYER, t. 1 l. 6 c. 24 p. 553a. 559b; S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 162a.
(422) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164a; MEYER, l. c.
(423) LEMOS, *Acta* p. 3 d. 1 c. 1003.
(424) MEYER, t. 1 l. 6 c. 4 c. 563a.
(425) S. R. BELLARMINO, *O. c.* p. 164b.

tis revelatio, et ostensio, et spiritualis voluptatis, vel dulcedinis excitatio et persuasio, secundum Augustinum.

5.ª Gratia Dei efficax, per quam venitur ad Christum et cor lapideum aufertur, doctrina dici potest, secundum Augustinum, non exterior et publica, sed interior et secreta.

6.ª Haec gratia efficax, quam occulto suo iudicio Deus dispensat, interior suasio et persuasio appellatur ab Augustino.

7.ª Haec vocatio efficax apud Augustinum a gratia adiuvante distinguitur: altera praecedit et praeparat voluntatem adiuvandam; altera adiuvat praeparatam, nec est in nobis nisi quando agimus.

8.ª Per hanc vocationem secundum propositum agit, et peragit Deus in nobis, ut credamus et convertamur, et operatur in nobis velle et operari.

9.ª Per hanc gratiam non operatur Deus in nobis salutem nostram, sicut in lapidibus vel sicut in iis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, secundum Augustinum.

10.ª Haec gratia efficax non se sola operatur nostram salutem, sed nostrae etiam adhibenda est efficacia voluntatis.

11.ª Haec gratia efficax, ut de malis bonos faciat, eosque reformet, non uno eodemque modo, sed diversis et mirabilibus homines vocat.

12.ª Haec gratia efficax, per quam Deus movet ad fidem et agit ut credamus, visorum suasionibus id praestat.

13.ª Vocatio quae non est congrua, talis est ut dedisset velle et currere, nisi eam homo contempsisset; unde qui vocatus non venit, non debet alteri tribuere, sed tantum sibi.

14.ª Haec gratia efficax, per quam bonarum voluntatum auctor est Deus, non est aliquid commune bonis operibus et malis (426).

Lemos, en su réplica escrita a los puntos de Belarmino, rechaza la vocación congrua, la distinción entre gracia adyuvante y eficaz, la posibilidad de que a la misma gracia uno consienta y otro no, acusa a Belarmino de ambigüedad y de mala fe y declara que la eficacia de la gracia consiste no en su acción moral, sino en la predeterminación física (427).

---

(426) *O. c.* p. 164a-172b. Cf. MEYER, t. 1 l. 6 c. 2 p. 553ab; SERRY, l. 4 c. 7 (*Opera omnia* t. 1 c. 567).

(427) MEYER, t. 1 l. 6 c. 3 p. 554a-558a; SERRY, l. c.

IV

CONCLUSIONES

Hemos terminado de examinar los textos agustinianos, citados en las disputas solemnes tenidas ante el Sumo Pontífice en favor y en contra de las doctrinas de Molina y de Lemos, acerca del concurso divino y la predeterminación física.

Lemos acusó a Molina y a los jesuítas en general de negar todo género de concurso divino distinto de la creación, más aún, de considerar al hombre un primer principio paralelo e independiente de Dios, tanto en el ser como en el obrar, y juntamente con esto de hacer a Dios autor de los pecados.

Además Lemos imputó a los jesuítas la negación de la gracia interna, tanto eficaz como suficiente, en la voluntad.

En realidad, Molina afirma que en el orden natural el concurso divino no es previo, sino simultáneo. Respecto a la necesidad y a la gratuidad de la gracia Molina no se separa un punto de la doctrina católica, y muy particularmente en lo que concierne a la gracia inmediata en la voluntad. Lo único que niega Molina es la necesidad de mociones previas no vitales y, desde luego, la predeterminación física.

El punto principal de la herejía de Pelagio consistía, según Lemos, en negar la predeterminación física. S. Agustín en sus escritos—dice Lemos—dirigió preferentemente sus tiros contra ese error y propugnó como dogma de fe dicha predeterminación.

Nosotros, por nuestra parte, tenemos que confesar que en ninguno de los textos aducidos en las disputas habla el Santo Doctor de un modo favorable a la predeterminación física, más aún, muchas veces usa expresiones netamente contrarias a esta doctrina.

En particular, por lo que hace a la eficacia de la gracia, el Santo Doctor la atribuye, no a la predeterminación física, sino a la acción moral de la misma gracia, esto es, a la vocación congrua.

Podríamos repetir aquí algunas de las consideraciones generales que hacíamos al final de nuestro anterior trabajo, ya varias veces citado; pero nos remitimos a lo que dijimos entonces (428).

---

(428) *La interpretación dada a San Agustín en las disputas «de auxiliis»*: ArchTG 13 (1950) 168-171.

NUEVOS DOCUMENTOS SOBRE LAS TESIS DE ALCALA

editados por

J. A. DE ALDAMA S. I.

INTRODUCCION

Al famoso episodio de las tesis de Alcalá consagró el P. Antonio Astrain un capítulo entero de su Historia (1). También el P. De Scorraille se ocupó de él con algún detenimiento (2). No vamos a repetir ahora lo que allí está escrito, aunque creemos que la historia del celebrado incidente debe rehacerse.

El P. Astrain sitúa las tesis presididas por el Dr. Alonso de Villegas en julio de 1601, y las patrocinadas por el P. Luis de Torres en 7 de marzo de 1602 (3). Para el P. De Scorraille las tesis de los jesuítas se tuvieron en 1600 y las de Villegas el 18 de octubre de 1601 (4). Una relación manuscrita de 1602, que tenemos a la vista y posee además de la autoridad de su fecha la de pertenecer a una serie de documentos históricos sobre el asunto reunidos por el Visitador jesuíta, P. Esteban de Hojeda, dice textualmente: «Auiendo sido llamados y detenidos en To-

(1) A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* t. 4 cp. 10 p. 315-331.
(2) R. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús* t. 1 cp. 3 n. 7; trad. española p. 215-219.
(3) ASTRAIN 314s.
(4) DE SCORRAILLE 215s.

ledo por los Sres Inquisidores quatro Padres de la Compañía de Jesús de Alcalá, y citados para Roma ciertos Doctores de aquella Universidad, luego se entendió la causa, q hauía sido unas conclusiones q el año passado de 1601 se defendieron por los unos y por los otros» (5). Como se ve, las discrepancias en las fechas son notables. He aquí un punto que necesitaría ponerse en claro.

De mayor interés resulta para nuestro intento otro extremo. Generalmente se habla como si la única tesis que suscitó el conflicto hubiera sido la que se refería inmediatamente al Pontífice reinante, con su propio nombre o sin él: «*De fide non est, hunc numero hominem esse Summum Pontificem*» (tesis de los jesuítas); o bien: «*Non est de fide, hunc numero papam, exempli gratia Clementem VIII, esse verum papam*» (tesis de los Doctores de Alcalá). De hecho, además de esa tesis y por razones semejantes, hubo otra en que se fijó también la censura de la Inquisición, tesis que fué defendida sustancialmente igual por los unos y por los otros: «*Concilium Generale errare non potest, immo nec maior eius pars, etiam ante confirmationem*» (6).

En este cuadro histórico hay que leer los documentos que presentamos.

1. *Parecer del P. General de los Franciscanos.*—Entre los documentos reunidos por el P. Hojeda se encuentra un escrito interesante, que lleva este título: «Parescer del General de los Francos acerca de aquella proposition: non est de fide hunc numero hominem esse summum Pontificem». El título no es original; parece añadido por el P. Hojeda y no refleja todo el contenido del documento.

En realidad se trata de un parecer pedido por la Inquisición al Padre Francisco de Sosa, General de los Franciscanos. Después de la hoja remitida por la Inquisición, que contiene dos series de proposiciones (creemos que las de los jesuítas y las de los Doctores Complutenses), el docto informe se extiende en la censura de la primera tesis; pero, aunque más brevemente, censura también la segunda.

Para el autor es de fe la proposición: «*Hic numero homo est Summus Pontifex*». Pero, como hay muchos y muy graves doctores que lo niegan, le parece que es imposible dar a la proposición contraria ninguna censura

(5) Granada, Bibl. Universitaria Caja C. 68 fol. 47r.

(6) Al principio del parecer del General de los Franciscanos, que publicamos más adelante, se conserva el papel mismo que le transmitió la Inquisición, con ambas tesis subrayadas. En el mismo manuscrito de Granada, fol. 40r.

teológica. En cuanto a la otra tesis, el autor defiende la infalibilidad del Concilio antes de la confirmación pontificia, como la defendía la proposición que se le dió a censurar; y aun sostiene que tal vez la proposición contraria no pueda mantenerse sin temeridad.

El documento que publicamos se encuentra en Granada, Bibl. Universitaria Caja C. 68 fol. 39r-46r.

2. *Parecer del P. Esteban de Hojeda.*—En la misma colección de documentos se halla un informe que lleva el siguiente título: «En que se tracta si tiene alguna censura esta proposición: Non est de fide hunc n.° hominem esse summum Pontificem». Una anotación moderna ha añadido: «Es de la letra del P. Esteban de Hojeda».

Parece, en efecto, un estudio particular redactado por el P. Esteban de Hojeda, antiguo Visitador jesuíta, que precisamente hubo de intervenir en el desagradable asunto (7). En él se refiere solamente a la primera tesis, y distingue sutilmente varios sentidos posibles en la proposición: «*hic numero homo est Summus Pontifex*»:

1.° «*Hic numero homo, id est, eo ipso quod est electus in Papam, est Summus Pontifex*».—No es de fe.

2.° «*Hic numero homo, id est, qui est canonice electus et receptus ab Ecclesia, sumpta canonica electione pro sola forma eligendi, est Summus Pontifex*».—No es de fe.

3.° «*Hic numero homo, id est, qui est canonice electus et receptus ab Ecclesia, sumpta canonica electione non solum pro forma eligendi sed etiam pro habilitate perfecta electi, est Summus Pontifex*».—Es de fe.

El documento, que está compuesto en el verano de 1602, se encuentra en Granada, Bibl. Universitaria Caja C. 68 fol. 49r-55v. Conservamos el castellano antiguo, modernizando la ortografía, que no es constante en el ms.

3. *Memorial al Papa.*—El documento principal que publicamos es el Memorial de propia defensa que redactaron para enviarlo al Papa los Doctores, cuya ortodoxia se ponía en duda.

El Memorial empieza por una carta de introducción. Después por separado y extensamente hace la apología de ambas tesis, aduciendo un

(7) Cf. ASTRAIN 328ss.

largo catálogo de autores que las han defendido. Sobre ese catálogo volveremos después.

El Memorial está terminado de redactar después del 2 de julio de 1602, porque alude al acto presidido por Báñez en ese día (8).

¿Quién es el autor del Memorial? Sabemos que los jesuítas detenidos en la prisión inquisitorial de Toledo (Nicolás Almazán, Gabriel Vázquez, Luis de Torres y Diego Oñate) reunieron hasta once autores que defendían su misma tesis. Podría creerse por ese indicio que a ellos se debía el Memorial y que esa primera lista sería el germen de la más amplia que el Memorial contiene. De hecho, una de las dos copias manuscritas que conocemos lo atribuye en el reverso de la pasta al P. Gabriel Vázquez. Sin embargo en la otra copia, que procede de los papeles del P. Hojeda, se dice por dos veces: «Es obra del Dr. Villegas, Canónico de Toledo» (fol. 17r al margen); «Papeles que hizo el Dr. Villegas, Canónigo de Toledo» (fol. 38v). Al menos esta última anotación creemos que está hecha por el propio P. Hojeda.

La atribución al Dr. Alonso de Villegas, que había presidido el acto de la Universidad, nos parece cierta. En realidad el Memorial se presenta en nombre de la Universidad Complutense y evoca ante el Papa su bien probada ortodoxia.

Otra cosa es que en la composición del Memorial contribuyesen los demás teólogos comprendidos en la misma acusación. En efecto, el fondo del mismo lo forma un largo catálogo de autores que habían defendido en sus libros las dos proposiciones incriminadas. El R. P. Eleuterio Elorduy nos ha comunicado una lista semejante, disgregada de todo comentario y encontrada en Lisboa entre papeles del P. Francisco Suárez (9) y que presenta una adición autógrafa del mismo. Si se compara esa lista con el Memorial, vemos que, aun coincidiendo en la mayoría de los autores aducidos, no en todos, ofrece grandes diferencias en el orden por lo que se refiere a la primera tesis, muchas menos en la segunda. La lista de teólogos y canonistas insertada por el P. Hojeda en su informe, está evidentemente emparentada con las anteriores. En cambio la del General de los Franciscanos es más independiente y aduce nuevos autores. De todo ello parece deducirse que fueron varios los que se dedicaron a formar catálogos de autores, y que esos catálogos circularon de mano en mano entre los teólogos del tiempo.

---

(8) Véase más abajo el texto del Memorial n. [10].

(9) La copiamos al final, tomada de Lisboa, Torre do Tombo, Armario dos jesuitas n. 19.

Del Memorial conocemos dos copias, como hemos dicho. La primera se contiene entre los papeles citados del P. Hojeda: Granada, Bibl. Universitaria Caja C. 68 fol. 2r-38r. La segunda está en Madrid, Bibl. Nacional Ms. 8085. Es un códice encuadernado en piel, de 150 × 205 milímetros, bien conservado. Tiene tres folios en blanco al principio y otros tres al fin. De los folios escritos se numeran 59; pero en realidad son 60, porque la numeración presenta las siguientes irregularidades: entre el fol. 48 y el 49 hay uno sin numerar, y lo mismo sucede entre el 51 y el 52; en cambio, del fol. 55 pasa al 57. En el reverso de la pasta se lee: «P. Gabriel Vázquez».

Seguimos la copia de Madrid (M) que nos parece mejor; el manuscrito de Granada (Gr), además de muy frecuentes trasposiciones de palabras (que no anotamos entre las variantes), omite algún autor entre los aducidos, como se hace constar en su sitio.

I

[PARECER DEL GENERAL DE LOS FRANCISCANOS]

[F. 39r] Parescer del General de los Francos acerca de aquella proposition: non est de fide hunc numero hominem esse summum pontificem (a).

[1. *Proposiciones*]

[F. 40r] Petit supremum Sanctae Inquisitionis Consilium, an in assertionibus istis aliqua invenitur propositio gravi aliqua censura digna? (b).

[1.ª] Supremum Ecclesiae caput a Christo Domino constitutus est Petrus, cui Romanum Pontificem in dignitate succedere de fide est, et supremi pontificatus dignitas, si non in prima sui institutione, saltem postea divino iure annexa est (c) romano episcopatui; quod tamen de fide nolumus esse, sed solum probabilius, *sicut etiam de fide non est hunc numero hominem esse summum Pontificem* (d).

[2.ª] Propter crimen haeresis occultum, sive interius sive exterius, non cadit a sua dignitate pontifex. Immo nec propter haeresim manifestam est ipso facto depositus, sed deponi a generali Concilio potest, non sic a solo Cardinalium coetu; propter alia vero crimina deponi non potest.

(a) Este título está añadido por el P. Hojeda al parecer del General de los Franciscanos, que empieza en el folio siguiente.

(b) Estas palabras, de letra diferente que las proposiciones anotadas a continuación, están añadidas posteriormente al papel en que se escribieron dichas tesis.

(c) Ms *et*

(d) Este subrayado y los demás hechos en la redacción de las tesis se encuentran en el manuscrito mismo. Se deben sin duda o a la Inquisición para fijar la atención del censor, o más probablemente a éste para determinar los puntos de su informe.

[3.ª] Electio Summi Pontificis ad Cardinales pertinet; sed eum modum eligendi mutare potest pontifex, non tamen ipse sibi successorem eligere.

[4.ª] Et licet ut privatus doctor possit in haeresim labi, tamen ut Summus Pontifex errare non potest in doctrina fidei, nec in decretis morum, aliquid tradens contra divinum ius aut naturalem rationem, nec Sanctos canonizans aut approbans Religiones.

[5.ª] Concilii Generalis congregatio ad Summum pertinet Pontificem, qui est supra illum, cuius instructionem certam si sequatur Concilium errare non potest, *immo nec maior eius pars, etiam ante confirmationem.* Ante hanc tamen non potest obligationem imponere credendi ea quae definit.

[1.ª] Verbum Dei non solum per veras et perennes traditiones ab Apostolis derivatas Ecclesiae innotuit, sed per Sacrae etiam Scripturae libros; qui in hebraea lingua non sunt universim iudaeorum malitia depravati, aliis tamen de causis in locis nonnullis integram lectionem desiderant. Translatio interpretum LXX, olim ut (e) regula fidei habita, modo vero non proponitur ut talis ab Ecclesia, etiam post Sixti V correctionem. Vulgatus interpres spiritum propheticum non habuit, neque omnem sensum originalis assecutus est aut latine reddidit; eius tamen versio legitima, non solum in fide et moribus, sed in aliis omnibus retinenda est.

[2.ª] *Non est de fide hunc numero papam, exempli gratia Clementem VIII, esse verum papam.*

[3.ª] Qui propter peccatum haeresis manifestae iudicio Ecclesiae deponi potest; et qui in rebus fidei, neque ad mores pertinentibus, neque in approbatione religionis ut papa errare potest, nec in canonizatione Sanctorum; et ad ipsum, cum sit totius Ecclesiae caput, pertinet generalia concilia congregare, et in illis praesidere, sive per se sive per legatos.

[4.ª] In quibus solum episcopi habent ordinariam iurisdictionem definiendi res fidei; reliqui vero Cardinales et Ordinum Generales ex privilegio. *Quorum omnium maior pars, adhuc ante confirmationem Summi Pontificis, est infallibilis veritas* (f).

(e) Ms *et*

(f) Hasta aquí el papel entregado al censor por la Inquisición. En él se distinguen dos series de proposiciones. Creemos que la primera serie es la defendida por los jesuítas, la segunda por la Universidad. Todo lo siguiente del informe va escrito en distinta letra.

[2. *Introducción*]

Circa theoremata ista, duae sunt dumtaxat propositiones in quarum censura appareat aliqua ratio dubitandi:

Prima est: non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem;

vel: non est de fide hunc numero papam, exempli gratia Clementem VIII, esse verum papam.

[F. 40v] Secunda est: Concilium Generale errare non potest, immo nec maior eius pars, etiam ante confirmationem;

vel: quorum (id est habentium legitimum suffragium in Concilio Generali) maior pars ante confirmationem Summi Pontificis est infallibilis veritas.

Nec praedictarum conclusionum auctores re aut sensu differunt, licet non eisdem omnino utantur verbis. Est igitur agendum prius de prima propositione, et deinde secunda.

[3. *Primera proposición*]

Non est de fide Clementem VIII esse Papam.

Circa huius propositionis censuram, ut certa ab incertis secernamus, *est prae oculis habendum,* quod *aliud* est quaerere de veritate aut falsitate huius propositionis «de fide est hunc numero hominem, scilicet Clementem VIII, esse Papam», *aliud vero,* dato quod sit vera, an eius contradictoria gravem aliquam mereatur censuram. Prima enim quaestio communiter disputatur a theologis in materia de potestate Papae; secunda vero a nemine hactenus est discussa, quod ego sciam, licet plures in hac materia evolverim codices. Sed qui primam quaestionem ex professo disputant, obiter aliqua dicunt de secunda. Et quia circa ipsam tota praesens versatur difficultas, e contrario procedere oportet, hanc scilicet secundam questionem ex professo discutiendo, illis de prima obiter praenotatis quae necessaria iudicaverim ut veritas clarius elucescat.

Quaerimus ergo, an ita certum et irrefragabile sit esse de fide Clementem VIII esse Papam, quod propositio haec «non est de fide Clementem VIII esse Papam» gravem aliquam mereatur censuram?

Et multiplex occurrit ratio dubitandi.

Prima est: haec propositio est de fide «Clemens VIII est Papa». Ergo

contradictoria illius est haeretica; atque adeo haec debet esse censura sententiae asserentium non esse de fide Clementem VIII esse Papam.

Secunda. Quia inter gradus propositionis erroneae primus, isque deterior, est qui directe contrariatur alicui propositioni theologicae quae per evidentem consequentiam infertur ex una de fide et altera evidenti. Sed illa propositio «hic Pontifex, receptus ab Ecclesia, non est Papa» opponitur contradictoriae huic «hic Pontifex est Papa», quae infertur ex hac maiori «omnis Pontifex definiens, cui universalis Ecclesia assensum praebet, est verus Papa» et ex hac minori «hic Pontifex definit et universalis Ecclesia assensum praebet ei». Ergo praedicta propositio est erronea in primo gradu.

Tertia. Illa est propositio scandalosa, quae occasionem praebet errandi circa res fidei. Et si non est infallibile quod hic est Papa, dicet consequenter quispiam non esse certum et infallibile id quod definit esse verum; quia putat, et merito, infallibilitatem hanc solum competere vero pontifici. Unde si semel suboriatur dubitatio circa veritatem hanc, quod hic definiens est verus Papa, datur manifeste ansa ad dubitandum de definitis ab illo. Quod est gravissimus error in fide. Ergo praedicta propositio est scandalosa et piarum aurium offensiva.

Quarta. Quia illa dicitur a theologis propositio contumeliosa, quae iniuriosa est statui aut ordini ecclesiastico vel alicui gravi personae in dignitate ecclesiastica constitutae. Sed illa propositio «Clemens VIII non est verus Papa et indubitatus» est valde iniuriosa Romano Pontifici, cum in dubium revocet supremam eius dignitatem. Ergo vere est contumeliosa universalis Ecclesiae capiti et toti (g) ipsi catholicae Ecclesiae, illum ut unicum caput et verum Christi Domini Vicarium acceptanti et veneranti.

Sed, his non obstantibus, ut clarius constet quid de hac re sit sentiendum et totius aequivocationis ratio [F. 41r] e medio tollatur, *aliqua oportet irrefragabilia fundamenta praesupponere.*

Primum est, quod longe aliud est asserere «Clemens VIII non est verus Papa», et aliud «non est de fide hunc numero hominem, verbi gratia Clementem VIII, esse verum Papam». Istae enim duae propositiones valde inter se dissident; quod nec prima logicae rudimenta discentem latere potest. Quia, ut ipsorum utar verbis, prima propositio est de inesse, secunda vero modalis, quae in duas propositiones de inesse resolvitur. Idem enim est dicere «de fide est quod hic homo, verbi gratia Clemens VIII, est Papa», quod geminam asserere propositionem, scilicet

---

(g) Ms *totae* corregido de *toti.*

«Clemens VIII est Papa» et «hoc est de fide». Quo fit, ut maximo se errandi exponat periculo, qui praedictas duas propositiones confuderit (h), nimirum «Clemens VIII non est verus Papa» et ista «non est de fide quod Clemens VIII est verus Papa». Prima enim propositio est omnino temeraria, utpote sine ullo prorsus fundamento asserta et communi fidelium consensui repugnans. Est etiam scandalosa, quippe quae (i) ansam praebet schismaticis ad perseverandum in separatione ab hoc capite romanae et universalis Ecclesiae, et haereticis etiam ad deridendum fideles venerantes tamquam verum Ecclesiae caput quod revera est ficte caput; immo et catholicis ut non assentiantur definitis ab hoc Pontifice, siquidem non est verus Pontifex. Et tandem, affirmans praedictam propositionem, est suspectus de haeresi et tamquam haereticus puniri deberet; quia qui negat hunc esse pontificem post universalem Ecclesiae acceptationem, videtur plane negare potestatem quam habet Ecclesia ad eligendum verum pontificem, unicum Christi Domini Vicarium ac legitimum Petri successorem.

Ex quo liquido constat, quam longe distet haec propositio «hic Pontifex non est verus Papa» ab illa «non est de fide quod hic est verus Papa»; cum haec non neget esse verum Papam, sed potius, id libentissime confitendo contra haereticos et schismaticos, opinetur cum multis gravissimis doctoribus, quos infra recensemus, hoc non esse de fide sed inferri ex una propositione de fide et altera de qua non apparet ratio dubitandi, videlicet «ille, quem Ecclesia legitime elegerit in caput, est verus Papa; sed Clemens VIII est legitime electus; ergo est verus Papa».

Quare dicendum esse reor, adeo certum esse Sanctissimum Clementem VIII esse verum Papam, ut, etiam stando in hac sententia (scilicet quod hoc non est de fide), multo certiorem censeam hanc propositionem «Clemens VIII est verus Papa», quam illam «in hac hostia, quae servatur in sacrario [est Corpus] (j) Christi». Quia moraliter loquendo facilius potuit interveniri defectus in consecratione huius [hostiae] propter sacerdotis oblivionem aut malitiam seu defectus intentionis vel similes alias causas, [quam] in eo quod Ecclesia universalis acceptet tamquam verum Pontificem eum qui revera non est [pontifex] ex defectu baptismi vel alio electionem frustrante. Ex quo clarissime constat, quam longe [distet haec] propositio «hic pontifex non est verus Papa» ab illa «non est de fide quod

---

(h) Ms *confunderit*
(i) Ms *quippe qui*
(j) Toda esta parte baja del folio 41 está deteriorada y le faltan muchas palabras en el margen.

hic [sit verus Papa]», cum quo stat certius esse, hunc esse Papam, quam Corpus Christi ese in hostia, quae [consecratur in sacri]ficio Missae vel servatur in sacrario.

Secundo praenotari oportet, quod aliud est propositionem esse de fide absolute, aliud [de fide opinative]. Propositiones enim de fide absolute sunt illae, quae immediate revelatae sunt [...verbo vel] scripto; ut illae quae continentur in divina Scriptura vel in traditionibus [conservatis (?) imme]diate per Ecclesiam, (qualia sunt spectantia ad fidem aut mores un[versalis Ecclesiae per Pontificem] summum aut generalia Concilia definita); et secundum aliquos illa [quae tradunt esse de fide] omnes doctores sacri; et largo modo loquendo possunt etiam dici [de fide absolute] [F. 41v] quae, licet non ita expresse sint definitae, ex unanimi doctorum sententia censentur esse de fide. Dicuntur autem propositiones de fide opinative illae omnes, de quibus sub iudice est an sint de fide vel non, quia iuxta theologorum factiones, alii asserunt esse de fide opinative, alii vero negant. Ex quo sequitur, et est luce meridiana clarius, quod propositio contradictoria illius propositionis, quae est de fide absolute, debet aliqua gravi censura notari. Erit enim haeretica, si est contradictoria illius quae revelata est a Deo immediate per Scripturas Sacras vel mediate per Ecclesiam; et erronea, si est contradictoria illius, quae a Sanctis Patribus censetur de fide; et temeraria, si est contradictoria illius, quam concors doctorum sententia defendit esse de fide. Illa vero propositio, quae est contradictoria illius, quae est de fide opinative, nulla culpabili potest notari censura, siquidem cuilibet licet defendere opinionem probabilem.

Quae omnia ita notissima sunt, ut nulla indigeant probatione; cum passim Pontifices Summi et Generalia Concilia definiant multa tamquam de fide, quorum contraria ante praedictas definitiones ut vera defendebantur a multis doctissimis et piissimis viris de catholica Ecclesia benemeritis, quorum memoria in benedictione est. Alias non solum liceret hos damnare, verum etiam ipsos Sanctos Patres. Quod innumeris possem confirmare exemplis; sed brevitatis gratia unum aut alterum adhibendum iudicavi.

[1.°] Antiquissimus error fuit, quod animae Sanctorum non statim post mortem in caelum evolabant, sed spectabant futuram generalem resurrectionem. Et licet sint multi, qui moliantur hunc errorem impingere Divo Bernardo, sermone IV de festo Omnium Sanctorum (1), sed fuit

(1) S. BERNARDUS, *Sermo 4 in festo omnium Sanctorum:* ML 183, 471-475.

longe antiquiorum. Nam D. Hieronymus, super Ezechielem cap. 36 (2), plures antiquorum eosdemque catholicos in eadem refert sententia; et fuit error Vigilantii, contra quem scribit D. Hieronymus (3), et vere a Papia (4), Ioannis discipulo, originem duxit. Quem secutus est Irenaeus, lib. 2 Adversus Valentinianos (5), ut in eius prologo notat Erasmus, et Tertullianus, 4 Adversus Marcionem (6). Divus vero Bernardus, ubi supra, licet non omnino cum antiquis illis consensit [quia sanc]torum animas in coelo collocat, asserit tamen solum frui visione humanitatis Christi. Sic enim [intellig]it illud Apoc. 6[9s]: *sub altare Dei audivi voces occissorum, vindicans sanguinem sanctorum horum,* etc. [Ubi] utique altaris nomine humanitatem designat, cuius sola nunc visione animae recreantur; sed [postmo]dum, resumptis corporibus, exaltabuntur, inquit, super altare ut Divinitatem conspiciant, quia [ut pollicitus est], Christus ostendet se non in forma servi, sed in forma Dei ostendet, quia subinde Patrem [et Spiritum San]ctum. Hactenus Bernardus (7). Ecce quomodo multi tutati sunt hos errores contra sententiam [sanctor]um, scilicet Augustini, IX Confessionum (8), D. Gregorii, IV Dialogorum cap. 25 (9), D. Hieronymi [...] hom. 3 (10), et multorum aliorum, quia, teste D. Thoma, haec fuit communis sententia Patrum (11). [Et quidem] Benedictus XI, dictus XII, contrariam sententiam damnavit in [...]ccipit animas purgatas (12).

His suppositis, audiamus modo D. Thomam, qui [...pr]aedictos Sanctos Patres et ante Pontificis definitionem (k) huius divinae [...n]ostrum pulset auditum; sua enim solita brevitate et fecunditate docet [has prop]ositiones qualificare et eis debitam adhibere censuram. [F. 42r] Quaesitus ergo de sua sententia in hac re, asserit, 4 C. Gentes cap. 91 praedictam Patrum sententiam ceu catholicam esse tenendam, quia huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur et documenta Sactorum Patrum, ut patet ex illo Pauli 2 Cor. [5, 1] «*scimus quoniam*

(k) Sigue en Ms una palabra ilegible.

(2) S. HIERONYMUS, *In Ezechielem* lib. 9 cap. 36: ML 25, 339.
(3) S. HIERONYMUS, *Contra Vigilantium* 6: ML 23, 344.352.
(4) Cf. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 3, 39, 12: MG 20, 300.
(5) S. IRENAEUS, *Adversus haereses* 5, 318.: MG 7, 1208-1210.
(6) TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 3, 24: ML 2, 355.
(7) S. BERNARDUS, *Sermo 4 in festo omnium Sanctorum:* ML 183, 472.
(8) S. AUGUSTINUS, *Confessiones* 9, 13: ML 32, 778.
(9) S. GREGORIUS M., *Dialogi* 4, 25: ML 77, 357.
(10) S. HIERONYMUS, *In Evangelium Matthaei* 3, 22: ML 26, 145.
(11) *S. Th.* Suppl. q. 69 a. 2.
(12) BENEDICTUS XII, *Constitutio Benedictus Deus*: Msi 25, 986.

si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur» etc.; et ad Phil. 1 [23] «*cupio dissolvi et esse cum Christo*»; et Luca 23[43] ait Dominus latroni: «*hodie mecum eris in paradiso*»; et Act. 6[56] beatus Stephanus ait: «*video coelos apertos et Iesum stantem a dextris virtutis Dei*», quasi illuc esset statim recipiendus. Et Apostoli, ut Mt. 19[28], assesuri sunt cum Christo ad iudicandum; ergo ante diem iudicii in coelo exsistunt. Haec Angelicus Doctor refert testimonia (13), quibus convictus asserit illam veram esse Pauli sententiam et contrariam menifeste esse contra mentem Pauli. Igitur de mente D. Thomae contraria sententia est haeretica, quia contra sacram Scripturam; vel saltem erronea, quia contra Patres; vel ad minus scandalosa. Absit quod sanctus Doctor Graecorum errorem gravi aliqua censura inficietur; sed solum asserit, 1.2 q. 4 a. 5 in corp., quod apparet esse falsum. Et si quaeras quare sanctus Doctor sola falsitatis nota qualificet (l) sententiam contra sacram Scripturam et contra torrentem Patrum, respondeo quod non ob aliud nisi quia nondum Ecclesia, ad quam solam spectat sacram Scripturam interpretari et res fidei definire, in damnanda vel censuranda illa sententia manum imposuerat.

[2.°] Praeterea error antiquissimus Donatistarum fuit, quod baptismus ab haereticis collatus non erat legitimus. Contra quos scribit D. Augustinus. Quem errorem post Agrippinum defendit D. Cyprianus, qui cum illa ignorantia mortuus est, ut testatur idem Augustinus, lib. 2 Contra Donatistas cap. 5 (14); et postea Carthaginense II Concilium damnavit illam sententiam tamquam haereticam; et post illud multae sacrae synodi et Pontificorum Summorum decreta. Et nihilominus D. Cyprianum alioquin sanctissimum et doctissimum omnes testantur, et nemo aliqua erroris nota illum ausus est inficiari. De quo inquit D. Augustinus: Si Cyprianus Carthaginensi Concilio interfuisset, pro sua eximia humilitate et pacis desiderio in sententiam Patrum venisset. Quocirca absit ut nullo umquam fuerit tempore cum haereticis aestimatus. Nam sua aetate non erat error ab Ecclesia damnatus, sicut postea fuit per Cornelium, Lucium et Stephanum, Romanos Pontifices (15). Unde bene inquit Sotus, in IV dist. 5 art. 9, quod nec aliquod peccatum commisit sanctissimus vir cum

(l) Ms *calificat*

(13) *C. Gentes* 4, 91; donde sin embargo no se encuentran citados todos esos textos.

(14) S. AUGUSTINUS, *De baptismo* 2, 5, 6: ML 43, 130.

(15) S. AUGUSTINUS, *De baptismo* 2, 9, 14: ML 43, 1315.

talem sententiam habuit. Et est valde notandum, quod error illius (ll) usque adeo subcrevit, ut concilium extet inter opera D. Cypriani 80 Episcoporum eiusdem dogmatis (16). Propter quod asserebant Donatistae se magnorum virorum, et praesertim Cypriani, vestigia sequi; de quibus bene dicit Vincentius Lirinensis in lib. Adversus haereses: «*Quis ille tam durus est, qui illud sanctorum omnium et Episcoporum et Martyrum lumen, Beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis in aeternum dubitet regnaturum cum Christo? aut quis tam sacrilegus, qui Donatistas et ceteras partes, quae illius auctoritate Concilii rebaptizare se iactant, in sempiternum neget arsuros cum diabolo?* (17)». Hactenus Vincentius. Quae igitur ratio est differentiae, siquidem omnes eandem sententiam tutati sunt? Non alia, nisi quod sententia illa non erat damnata per Ecclesiam tempore Cypriani (m).

[3.°] Idem contigit multis sanctissimis Graecorum, qui existimarunt Spiritum Sanctum non procedere ab utroque, sed a solo Patre (n), antequam Ecclesiae symbolo adderentur verba illa «Filioque», licet D. Athanasius et alii multi contrariam sententiam tamquam fide catholica credendam affirmabant. Perspiciant, obsecro, rigurosi similium propositionum censores sacrum Florentinum Concilium, ubi symbolo addita fuerunt praedicta verba «Filioque», et notent quanta [F. 42v] cum reverentia et modestia Concilii Patres loquantur de contraria sententia, quamvis a multis retro annis Athanasii symbolum Ecclesia venerata fuerat, in quo habetur: «*Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*». Et subdit sanctus Doctor: «*Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.*»

Ecce quomodo longe aliud est, aliquam propositionem esse de fide absolute, vel opinative. Restant modo duo investiganda, ut quaestioni fiat satis. Alterum, an haec propositio «Clemens VIII est verus pontifex» sit de fide; et alterum, an sit de fide absolute, vel opinative.

Tertio igitur est notandum, quod, perspectis omnibus quae circa hanc veritatem «hic homo, scilicet Clemens VIII, est verus Papa» doctores

(ll) Ms *illi*

(m) Al margen añade, tal vez Hojeda: *Tempore Cypriani oppositum definitum erat per Cornelium et Stephanum papam in Concilio provinciali, non tamen in generali; et ob id tantum excusatur ab Augustino.*

(n) Ms corregido de *Filio*

(16) Cf. ML 3, 1074ss.

(17) S. VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium* 6: ML 50, 646s.

pro utraque parte communiter dicunt, sentiendum puto illam esse de fide. Et haec sententia gemino nititur fundamento: altero desumpto ex usu potestatis definiendi de fide, qua gaudent universi Romani Pontifices; altero ex communi et universali acceptatione Ecclesiae, *quae columna est et firmamentum veritatis* [1 Tim. 3, 15].

Et, ut istorum duorum fundamentorum constet vis, *multipliciter probatur praedicta sententia.*

Ad cuius explicationem *suppono* propositam controversiam bifariam intelligi posse. Nam, cum quaeritur an sit certum secundum fidem, hunc Pontificem ese verum Papam, potest esse sermo de illo ante eius definitionem, vel postquam aliquam veritatem fidei definierit et illa tradiderit toti Ecclesiae credendam. Et doctores, qui defendunt hanc veritatem esse de fide, communiter loquuntur de pontifice definiente aliquam propositionem Ecclesiae universali proponendam tamquam de fide. Idque probant triplici efficacissima ratione.

Prima. Nam de fide est, quod omnis Pontifex definiens res fidei, cui universalis Ecclesia assensum praebet, est legitimus Papa. Sed hic Pontifex est huiusmodi. Ergo est de fide quod est verus Papa. Patet, quia alioquin Ecclesia universalis posset errare praebens assensum illegitimo Papae, quod est impium. Et si dicas: maior discursus non est omnino vera, quia, eo ipso quod aliquis pontifex sit communi consensu receptus ab universali Ecclesia, habet potestatem definiendi infallibiliter, licet alias re ipsa non sit verus Papa ex defectu baptismi etc. (ñ). Quia, iuxta communem et receptissimam theologorum sententiam, titulus coloratus cum communi errore vulgi praebet iurisdictionem (o). Ita tenent communiter Summistae cum Caietano, verbo Absolutio, et constat ex lege Barbarius Philippus § de officiis praetoris. Unde, cum in praedicto casu concurreret titulus coloratus electionis et communis error populi putantis, et merito, illum esse Papam, haberet quidem supremam Pontificis iurisdictionem. Sed contra, quia, si ille in re non est verus Papa, poterit errare, et per consequens eius definitio non esset infallibilis; quod est haereticum. Nihil enim obstat quod qui non est verus Papa, aut non est legitimum Concilium, possint errare in fide. Nec sufficit dicere, quod assistentia Spiritus Sancti in ordine ad definiendum infallibiliter non est promissa nisi Petro et successoribus illius; sed qui re ipsa non est verus Papa, sed solum existimatus, non est formaliter successor Petri, sed apparens et

(ñ) El Ms parece decir *vel etc.*
(o) Ms corregido de *definitionem*

verum idolum veri pontificis; ergo talis non habet assistentiam Spiritus Sancti in ordine ad definiendum.

Et explico magis vim huius rationis. Nam qui non est successor Petri iure sed errore, non est verus successor sed fictus et falso existimatus; sicut qui est haeres errore, et non iure, non est successor in haereditate. Ergo cum fides doceat assistentiam Spiritus Sancti solum esse promissam Petro et eius successoribus, intelligendum est de veris successoribus, quales sunt qui iure, et non errore, tales habentur. Nec est eadem ratio de Pontifice et de falso praetore pro vero reputato iuxta praedictam legem Barbarius Philippus, cuius sententiae [F. 43r] et definitiones validae (p) sunt, quia, licet existimatus praetor, habet iurisdictionem tamen; id est, quia eam recipit a republica vel a iure (q), id statuente. At potestas definiendi, quam habet Papa, non est ei collata ab Ecclesia, ut contendunt nonnulli haeretici, sed eam habet immediate a Christo Domino, ut verissima docet theologorum sententia, a catholicis omnino amplectenda. Ergo qui non est verus Papa, sed existimatus, nullo modo habet potestatem definiendi infallibiliter. Aliter manifesta esset implicatio in adiecto, quod hic pontifex habeat auctoritatem infallibiliter definiendi et supremam potestatem supra universam Ecclesiam, et tamen non sit verus Papa. Nam si verum Papam quidditative definias, nihil aliud reperies esse, quam habentem supremam auctoritatem ad infallibiliter definiendum et supremam potestatem supra Ecclesiam Dei. Ergo si hic Pontifex, quem vocas existimatum, illam habet, falso admittis non esse verum Papam.

Secundo probatur praedicta sententia. Postquam Concilium Tridentinum aliquid (r) definivit de fide et Papa illud confirmavit, est certum secundum fidem hoc Concilium fuisse legitime congregatum. Ergo etiam, postquam hic Pontifex definivit aliquid de fide, est certum secundum fidem illum esse legitime electum atque adeo verum Papam. Consequentia est evidens et a nemine umquam denegata, quia eadem est prorsus ratio de hoc Concilio et de hoc Papa. Antecedens probatur hoc evidenti discursu: de fide est quod Concilium rite congregatum obligat ad credendum, et non rite congregatum non obligat ad credendum; sed Concilium Tridentinum obligat ad credendum; ergo fuit rite congregatum. Consequentia est evidens sine controversia. Maior est certa secundum fidem. Minor constat etiam eadem fide; alias sequeretur nullum Conci-

---

(p) Ms corregido de *verae*
(q) Ms tachado *civili*
(r) Ms *aliquod*

lium obligare ad credendum definitis ab illo, quia non est maior ratio de aliis quam de Tridentino.

Tertio probatur. Quia omnis propositio de fide potest inferri ex duplici praemissa, quarum utraque sit de fide, vel, ut aliis placet, altera de fide et altera evidenti lumine naturali. Sed ista propositio «Papa definiens non potest errare» est certa de fide. Ergo potest inferri ex duplici praemissa modo dicto. Quod tamen nulla ratione fieri posset, ut patebit discurrenti, nisi propositio ista «hic pontifex definiens est verus Papa» esset de fide. Nam in quocumque syllogismo inferatur conclusio illa «Papa definiens non potest errare», debet assumi ut minor «hic pontifex definiens est verus Papa»; quae, cum non sit nota lumine naturali, necessario debet esse de fide. Alias conclusio non est de fide.

Ecce qualiter probetur praedicta veritas, loquendo de pontifice definiente.

Si autem loquamur de Papa antequam definierit, similiter certum esse existimo secundum fidem quod est verus Papa. Et licet communiter loquantur huius factionis doctores de Pontifice post eius definitionem, non autem ante illam, nobis tamen videtur quod haec propositio «certum est secundum fidem quod hic numero Pontifex, verbi gratia Clemens VIII, qui modo praeest universali Ecclesiae Dei, etiam antequam aliquid definiat, est verus Papa» non minus efficacibus rationibus fulciri potest quam praecedens.

Et primo illam probo ex doctrina Patrum et Conciliorum. Nam (s) D. Augustinus tomo 6, Contra Epistolam Fundamenti cap. 4 et in Epistola contra partem Donati, et tomo 2, Epistola 125 (18) et Irenaeus lib. 3 cap. 3 (19), cum D. Basilio et Ambrosio, aperte docent, et clarius Augustinus, de fide esse in Ecclesia Dei nunquam defuturam successionem verorum Pontificum, sicut nec veritatem doctrinae. Sacra etiam Concilia idem testantur. Nam VI Synodus nominatim recipit Agathonem, confitendo illum verum Pontificem (20); Concilium Chalcedonense, Leonem (21); Concilium Milevitanum, Innocentium I (t); et tandem Dist. 20 approbantur tamquam veri et legitimi Pontifices Silverter, Zosimus,

(s) Ms corregido de *Ita enim docent*
(t) Ms *III*

(18) S. AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti* 4, 5: ML 42, 175; *Psalmus contra partem Donati:* ML 43, 30.
(19) S. IRENAEUS, *Adversus haereses* 3, 3: MG 7, 848.
(20) *Conc. Constantinopolitanum III:* HARDUIN 3, 1397.
(21) Cf. ML 54, 952-959; 20, 676.

Innocentius et alii (22). Ex quibus omnibus aperte constat, tam Patres quam Concilia eadem fide ac veneratione amplecti hunc numero Pontificem ac Pontificem in communi.

[F. 43v] *Secundo,* quia Ecclesia universalis recipit Beatissimum Clementem VIII tamquam verum Pontificem. Ergo fide tenendum est, esse verum Papam. Patet consequentia ex hac simili evidenti illatione: universalis Ecclesia recipit tamquam veram hanc Scripturam; ergo est de fide quod haec Scriptura est vera. Igitur in simili forma ita est evidens ista illatio: universalis Ecclesia recipit hunc ut verum Pontificem; ergo est de fide quod est verus Pontifex. Et si dicas, quod est dispar ratio, quia Ecclesia recipit hanc esse veram Scripturam tamquam certum certitudine infallibili, quod autem hic sit Papa certitudine morali nulla sit ratio dubitandi (u): sed contra, obicio insignem locum ex Bulla Martini V, quae refertur in Concilio Constantiensi, ubi dicitur petendum esse ab haereticis, qui Ecclesiae reconciliari cupiunt (v), quod credant Papam, qui pro tempore fuerit ab universali Ecclesia receptus, esse verum successorem Petri et habere supremam potestatem in Ecclesia (23); ergo vere Ecclesia proponit tamquam certum certitudine fidei, hunc esse verum Papam; alias non posterit id credi fide divina ab iis, qui reconciliantur Ecclesiae.

Tertio, quia Ecclesia universalis, et maxime coniuncta suo capiti, non potest errare. Sed universalis Ecclesia cum suo capite tenet, Beatissimum Clementem VIII esse verum Papam. Ergo fide divina id tenendum est; vel dicendum, Ecclesiam cum suo capite posse errare, tenendo pro vero Papa eum, qui vere non est Papa. Respondent adversarii, duplicem esse errorem, practicum vel speculativum; et tunc Ecclesiam non errare practice, tenendo hunc verum esse Pontificem, licet aliter res se habeat, quia attentis omnibus circumstantiis vere iudicat hunc esse legitimum Papam; errare vero posse, aiunt, speculative, ut constat exemplo eunuchorum, quia Ecclesia multo tempore iudicavit eunuchos esse habiles ad rite contrahendum matrimonium; in quo speculative erravit, cum postea Sixtus V definierit inhabiles esse et praeterita illorum matrimonia irrita et omnino nulla fuisse. Sed contra, quia de fide est, quod Ecclesia universalis, (in his quae proponit omnibus fidelibus circa inanimatam regulam fidei quae est scripta) non solum practice, sed neque speculative errare potest. Ergo

(u) Ms corregido de *de qua non est*
(v) Ms corregido de *petunt*

(22) *Decr. Gratiani* 1.ª pars c. 1 D. XX.
(23) HARDUIN, 8, 915.

nec etiam potest errare in accipienda seu acceptanda animata fidei regula, cuiusmodi est Summus Pontifex. Cum enim Ecclesia a Spiritu Sancto regatur, de quo Dominus dixit «*docebit vos omnem veritatem*» [Io 16, 13], impium est dicere Ecclesiam posse speculative errare circa suum caput, iudicando et proponendo pro vero capite quod revera non est tale. Neque instantia allata de eunuchis quidquam probat in contrarium huius doctrinae; quia aliud est Ecclesiam tolerasse et permississe matrimonia eunuchorum, et aliud positive iudicasse esse vera matrimonia. Primum, verum est; at secundum, falsum omnino; quia nunquam Ecclesia se applicuerat ad examinandam hanc veritatem de inhabilitate eunuchi ad matrimonium, et sic nullum positivum iudicium circa illam tulerat. Neque mirandum quidem est, quod haec veritas tanto tempore latuerit. Quia Ecclesia in Sacra Scriptura comparatur aurorae, «*quasi aurora consurgens*» (Cant. 6, [9]), ut adnotavit D. Gregorius, IV Moralium cap. 15 n. 19 (24), quia aurora ab ortu suo semper crescit in claritate usque ad perfectum diem. Unde in Conciliis videmus plures veritates, quae antea latebant, in lucem de novo prodiisse; quia Ecclesiae cognitio et scientia in dies augetur et crescit.

Ultimo arguitur pro nostra sententia, quia fide catholica credimus non solum Ecclesiam in communi, sed hanc Ecclesiam Romanam, quae modo est sub Sanctissimo Clemente VIII, esse veram et legitimam Ecclesiam. Ergo eadem fide credere debemus Sanctissimum Clementem esse verum Pontificem Romanum. Probatur consequentia: quia, licet non individuetur haec Ecclesia ab hoc determinato capite (cum, eo mortuo, eadem numero perseveret sub singulis successoribus pro tempore exsistentibus), individuatur tamen (x) ut est Ecclesia hierarchica, specificatur [F. 44r] etiam sede vacante ex ordine ad verum caput ex consensu universalis Ecclesiae; [ergo] necessario dicendum est illud esse verum caput. Patet consequentia: quia ad constitutionem Ecclesiae non minus pertinet caput, quam membra; immo magis caput, quia est principalior pars; sed Ecclesia non potest constare membris, quae vere non sint membra; ergo nec etiam potest constare capite quod vere non sit caput.

Ex quibus omnibus patet, hanc nostram sententiam praedicto duplici firmissimo fundamento inniti, altero desumpto ex usu potestatis definiendi

(x) Ms añade después de *tamen* una palabra ilegible.

(24) S. GREGORIUS, *Moralia* 4, 11, 19: ML 75, 648.

de fide (qua (y) gaudent Romani Pontifices, tamquam legitimi successores Petri), altero ex communi acceptatione (z) universalis Ecclesiae.

Nec contra praedicta aliquid probat exemplum de hostia consecrata, adductum a Caietano (25) et ab aliis contrarie factionis doctoribus; qui asserunt, quod sicut est de fide quod in omni hostia consecrata est Corpus Christi, sed quod haec hostia consecrata sit non est de fide nec evidens, sed moraliter tantum notum (a) (quia non aliter constat de intentione consecrantis), ita de fide est quod omnis Pontifex legitime electus est verus Pontifex, quod autem hic sit legitime electus constat certitudine morali (de qua nulla est rationabilis ratio dubitandi), non autem constat de fide nec evidenter; quia potuit intervenire aliquis secretus defectus impediens electionem. Sed revera dispar ratio est de hac hostia, quae in sacrario asservatur, et de hoc Pontifice, qui in Ecclesia sedet. Nam haec hostia nullum exteriorem effectum habet, qui sit signum exsistentiae Corporis Christi sub illa (cum eodem prorsus modo se habeat exterius post consecrationem ac antea); Pontifex autem definiens et Ecclesiam Dei regens ac gubernans, habet effectum exteriorem, per quem innotescit fidelibus ipsum esse Papam, scilicet ipsam definitionem, et ante illam universalem consensum Ecclesiae illum acceptantis, quod est externum et evidens signum ipsum esse verum Papam. Unde ratio illa potest sine dubio contra illos facile retorqueri. Nam, si hostiae consecratae fuisset a Christo Domino collatum hoc privilegium, ut applicata igni non comburetur, legitimus esset hic discursus: omnis hostia, quae applicata igni non comburitur, est rite consecrata; haec non comburitur; ergo est rite consecrata. Conclusio sine dubio esset theologica, vel de fide, sicut haec «Christus est risibilis»; quia illata ex una de fide et altera evidenti lumine naturali. Igitur cum Papae datum fuerit a Cristo Domino pascere Ecclesiam Dei et non posse errare in suis definitionibus, licebit similem discursum conficere: omnis Pontifex, qui in sua definitione errare non potest, est verus Papa; sed Sanctissimus Clemens VIII non potest errare in sua definitione; ergo est verus Papa. Consequentia est evidens et utraque praemissa de fide; ergo etiam conclusio.

Restat modo videre an sit de fide absolute, vel opinative.

Quarto ergo *notandum est*, quod praedicta propositio «hic est verus

(y) Ms *quo*
(z) Ms *acceptione*
(a) Ms *nota*

(25) TH. DE VIO CAIETANUS, *In* 2.2 q. 1 a. 3 (S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, edic. Leonina 8, 13).

Pontifex» est de fide non absolute, sed opinative. Patet ex praedictis in secundo fundamento. Quia illa est propositio de fide opinative, quae sub opinione est an sit de fide, vel non; sed haec est talis; ergo est de fide opinative. Maior cum consequentia est nota. Probatur minor: quia bona pars, immo maior et communior, theologorum tenet non esse de fide, sed moraliter tantum notam (b). Et quod amplius est, doctores, qui praedictam nostram sententiam tutantur, libentissime fatentur contrariam sententiam esse probabilem; ergo neminem, qui crassa ignorantia aut malitia careat, latere potest, quod est de fide opinative. Et ne in hoc remaneat aliqua ratio dubitandi, praedictorum doctorum testimonia referam.

Imprimis quatuor sunt Illustrissimi Cardinales, de Ecclesia bene meriti et qui post Divos Hieronymum et Bonaventuram fortasse magis sacrum illud Collegium ornarunt. Hi magnos scripserunt tractatus in defensionem pontificiae auctoritatis; et nihilominus opinantur hanc propositionem «hic est Papa» non esse de fide, sed moraliter notam (c).

1. Primus est *Turrecremata,* qui hoc aperte docet libro 4 Summae parte 2 cap. 20 ad quartam rationem (26), [F. 44v] ubi aperte supponit mulierem vel infidelem non baptizatum et haereticum occultum (de quo ipse iudicat esse ipso facto depositum), haberi posse ab omnibus pro vero Papa, cum tamen verus Papa non sit. Et supra, cap 9, exemplum posuerat in Thoma de Sarzana, qui tunc erat Pontifex. Ubi asserit, quod haec propositio «Thomas de Sarzana est Papa» sequitur ex una de fide et altera quae rationabiliter nequit negari, videlicet legitime fuisse electum.

2. Secundus est *Caietanus,* qui 2.2 q. 1 a. 3 (27) idem iudicat esse sentiendum de hac propositione «hic numero Papa est verus Pontifex» et «haec numero hostia est consecrata». Et tandem concludit, quod sicut haec hostia non est cum conditione adoranda quia nihil habemus de fide de intentione consecrantis, ita sine conditione est venerandus et habendus pro vero Pontifice qui indubitanter Romae sedet, licet fide non constet an sit baptizatus etc.

3. Tertius est *Stanislaus Hosius,* qui libro 3 contra Brentium (28) de auctoritate Sacrae Scripturae hanc doctrinam supponens, defendit Papam non posse errare in suis definitionibus. Et licet hanc potestatem non ha-

(b) Ms *nota*
(c) Ms *nota*

(26) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 4 p. 2 cp. 20 et 9.
(27) TH. DE VIO CAIETANUS, *In* 2.2 q. 1 a. 3 (Edic. Leonina 8, 13).
(28) ST. HOSIUS, *Confutatio Prolegomenon Brentii* lib. 3 (*Opera,* Venetiis 1573).

beret qui non esset verus Papa; qui, si res fidei vellet definire, ad Dei providentiam pertinet vel non permittere illum definire, vel, si id definiat, quod definiat verum.

4. Quartus est *Bellarminus* (29). De auctoritate Conciliorum lib. 2 cap. 2, ad postremam obiectionem, ubi defendit non esse de fide hoc numero Concilium esse legitimum. Et clarius lib. 4 de Romano Pontifice cap. 12, ubi refert historiam Formosi Pontificis, qui, cum diu in Petri cathedra sedisset, ab Stephano VI in episcoporum Concilio pronuntiatus est falsus Pontifex et eius acta irritata. Post mortem vero Stephani tres ordine Pontifices succedentes, revocato alio Concilio, iudicaverunt Formosum verum fuisse Pontificem et Stephani VI sententiam irritaverunt; et postea Sergius III, Stephanum VI imitatus, Formosum iterum verum Pontificem non fuisse declaravit. Et inquit Bellarminus, quod si Pontifices erraverunt, non tamen in quaestione de fide, sed de facti contingentia; in qua contingere potest ut Pontifex erret. Illa ergo quaestio, an hic numero Pontifex est legitimus, non fidei sed facti est.

5. Idem tenet *Gerson* Alphabeto 14 litt. f (30), ubi assignans in quinto gradu propositiones, quae non sunt de fide sed sapiunt (d) fidem, haec ait: «Sic potest describi propositio sapiens haeresim, quod est propositio, in cuius concessione, coassumpto aliquo quod non potest rationabiliter negari, sequitur haeresis in fide; ut si quis diceret quod Beatus Gregorius non fuisset Papa; quia, supposito quod non possunt rationabiliter negari historiae dicentes ipsum fuisse electum et susceptum in Papam, licet non sit de fide, sequitur ista haeresis, quod rite electus in Papam non fuit Papa. Unde non est propositio ita catholica, si sibi iungatur aliquod impertinens ad fidem, quando totum hoc complexum remaneat ad fidem impertinens».

6 (e). Idem docet *Almainus* (31), De auctoritate Ecclesiae cap. 10 in fine et cap. 11; et II Sententiarum dist. 25 q. unica expresse asserit de Concilio quod de Pontifice dixerat, videlicet quod non est de fide hoc numero Concilium esse legitime congregatum.

(d) Ms *sapiant*
(e) Ms 5

---

(29) S. Robertus Bellarminus, *De Conciliis* 2, 2; *De Summo Pontifice*, 4, 12.
(30) I. Gerson, *Opera omnia*, 2.ª pars, *Compendium theologiae*, alphab. 14.
(31) I. Almainus, *De auctoritate Ecclesiae seu Sanctorum Conciliorum cum repraesentantium* cap. 10s.; *in 2 sent.* dist. 25.

7 (f). His (g) accedit *Driedo* 1.° De libertate christiana cap. 14 opinione 1.ª (32), ubi ut valde probabile defendit quod Papa, si sit haereticus etsi occultus, eo ipso est privatus iurisdictione et Pontificatu; et quod tenetur ad renuntiandum, sicut si quis iudaeus aut paganus aut non baptizatus eligeretur in Papam.

8 (h). *Cano* 6 de locis cap. ultimo ad 10 (33) ait Concilium Nicaenum in fide non errasse aut Chalcedonense aut Ephesinum, nec in sacris libris nec in Apostolorum traditionibus etc. At quod haec Concilia legitime fuerint congregata ex divina revelatione non creditur, sed ex humana fide. Et supra ait Romanum Episcopum esse Petri successorem, ex historiis et traditione gravissimorum virorum haberi.

[F. 45r] 9 (i). *Lelius Tekius* (?), De Conciliis haeresi 5.ª ad ultimum, refert et sequitur Canum fere eisdem verbis.

10 (j). *Arnaldus Albertinus*, De agnoscendis assertionibus catholicis q. 5 n. 16 et 17 (34), idem docet quod Gerson, ubi supra, de hac propositione «Dominus Ioannes Maria est verus Pontifex».

11 (k). *Frater Petrus Bollus*, in Oeconomia christiana clas. 3.ª in fine (35), ait fieri et contingere posse, quod tales, qui pro legitimis Papis habentur et creduntur humana fide cui falso subesse potest, veri tamen et legitimi Papae non sint, quia non vere baptizati, vel non vere instituti sunt.

12 (l). *Castro*, De iusta haereticorum punitione lib. 2 cap. 24 (36), idem expresse docet; et si contingeret non baptizatum vel feminam eligi in Episcopum aut Papam, Deus Ecclesiae suae succurreret, ut tolleretur confusio, ut de talibus eventibus inquit D. Thomas in 4 Sententiarum

---

(f) Ms *6*
(g) Ms *Hic*
(h) Ms *7*
(i) Ms *8*
(j) Ms *9*
(k) Ms *10*
(l) Ms *11*

---

(32) I. Driedo, *De libertate christiana* lib. 1 cp. 14 (Lovanii 1553) t. 4 fol. 39s.
(33) M. Cano, *De locis theologicis* lib. 6 cp. 8.
(34) Arnaldus Albertinus, *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* q. 5 (Romae 1587).
(35) P. de Bollo *Oeconomia christiana* cl. 3.ª (Lugduni 1588).
(36) A. de Castro, *De iusta haereticorum punitione* lib. 2 cap. 24 (Salmanticae 1547) fol. 167r.

dist. 24 art. 2 ad quintam quaestionem; cuius verba sunt: «Deus non permittet ita latere quod periculum Ecclesiae imminere posset» (ll).

13 (m). *Antonius de Cordoba,* lib. 2 Quaestionarii q. 17 § 2 (37), ex mente multorum calificat hanc propositionem «Beatus Gregorius fuit Papa» tamquam sequela ex hac praemissa de fide «qui fuerit canonice electus est verus Papa», et ex hac «sed Gregorius fuit canonice electus», de qua dicit quod rationabiliter negari non potest. Et tandem idem iudicat esse sentiendum de hac propositione «hic est verus Papa» quod de hac «haec hostia est consecrata».

14 (n). *Vega,* In Concilium Tridentinum lib. 9 in cap. 9 cap. 39 (38), ait duas propositiones «hoc Concilium est legitime congregatum» et «hic Papa est rite et canonice electus» non esse revelatas, sed evidenter cognitas; et loquitur de evidentia morali, ut patet.

15 (ñ). *Palacios,* 3 Sententiarum dist. 24 disp. 2 ad 6 argumentum (39), ait: «quamvis non est de fide, hunc esse Papam, at de fide est, quamdiu ab Ecclesia toleratur ut Papa, gesta illius habere papalem vigorem».

16 (o). Eamdem sententiam tenet *Occam,* in 2 Dialogorum tomo, qui dicitur Axiomata christiana lib. 2 art. 6 cap. 12 (40).

17 (p). Et *Hieronymus de la Rua,* controversia 3 Ecclesiae fol. 120 § 4 (41).

18 (q). Idem late probat *Enriquez,* De Pontifice lib. 2 cap. 19 § 3 (42).

19 (r). Idem docet *Frater Franciscus Ovando,* 3 Sententiarum dist. 27 prop. 22 in fine (43), ubi adducit exemplum Stephani Papae, sicut Cardinalis Bellarminus.

(ll) Ms al margen 2 *De haeresibus cp.* 9.
(m) Ms *12*
(n) Ms *13*
(ñ) Ms *14*
(o) Ms *15*
(p) Ms *16*
(q) Ms *17*
(r) Ms *18*

---

(37) A. CORDUBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 1 q. 17 (Venetiis 1569) p. 151.
(38) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa* lib. 9 cp. 39 (Coloniae 1572) fol. 290.
(39) M. PALACIOS, *In 3* dist. 24 disp. 2 ad 6 (Salmanticae 1577) p. 245.
(40) No hemos logrado ver estas citas.
(41) HIERONYMUS DE LA RUA, *Controversiae theologicae partim positivae partim scholasticae* contr. 3.ª scholast. (Romae 1584).
(42) H. ENRÍQUEZ, *De Pontifice* 2, 19, 3.
(43) FR. OVANDO, *In 4* dist. 27 prop. 22 (Matriti 1587).

20 (s). Hos sequitur *Sainctes*, De Eucharistia repetitione 9 cap. 4 (44), et maxime Caietanum, quem refert.

21 (t). *Magister Mendoza*, in suis Quaestionibus Quodlibeticis q. 4 scholastica in solutione ad tertium argumentum (45), probat quod conclusio deducta ex una de fide et altera evidenti non pertinet ad fidem. Et in manuscriptis 2.2 q. 1 a. 20 hanc sententiam ex professo defendit.

22 (u). *Báñez*, 2.2 q. 1 a. 20 dub. 2 ad 2 (46), idem expresse tenet.

23 (v). Hos sequitur *Magister Aragón*, 2.2 q. 1 a. 3 in solutione ad quartum argumentum D. Thomae (47), licet infra, a. 10 in tractatu de Conciliis dubio principali ad tertium principale, postquam probaverat hoc Concilium esse legitimum secundum fidem, subdit: «eadem ratione probari potest Gregorium XIII esse verum Pontificem et baptizatum»; quibus verbis clare insinuat utramque sententiam esse probabilem.

[F. 45v] 24 (x). Idem tenet *Simancas* (48), in Enchiridio de haereticis cap. 25, 26, 42 et melius 54, et lib. De institutionibus catholicis tractatu 12 n. 10.

25 (y). Idem tenet *Thomas Stapletonius* 1 tomo Controversiarum quaestione controversa 3.ª q. 4 ad 5 argumentum (49), eisdem verbis quibus Bellarminus.

Eandem sententiam defendunt multi Doctores (z), tam theologi quam canonistae, qui circa illam trivialem quaestionem «an, si Papa inciderit in haeresim, sit ipso facto depositus, an non», tenent partem affirmativam. Ex consequenti enim tenentur asserere non esse de fide, hunc esse Papam. Cum enim incidit in haeresim secretam, ipso facto desinit esse Papa; et tamen universalis Ecclesia ita acceptat eum ut verum Papam ac antequam

(s) Ms *19*
(t) Ms *20*
(u) Ms *21*
(v) Ms *22*
(x) Ms *23*
(y) Ms *24*
(z) Ms tachado *innumeri*

(44) CL. DE SAINCTES, *De rebus Eucharistiae controversis repetitiones* rep. 9 cp. 4 (Parisiis 1575).
(45) A. DE MENDOZA, *Quaestiones Quodlibeticae* q. 4 schol. ad 3 (Salmanticae 1588).
(46) D. BÁÑEZ, *In* 2.2 q. 1 a. 10 (Duaci 1615) p. 63.
(47) P. ARAGÓN, *In* 2.2 q. 1 a. 3 (Salmanticae 1584).
(48) I. SIMANCAS, *Institutiones catholicae* tr. 12 n. 10. *Enchiridion de haereticis* 25s, 42, 54.
(49) TH. STAPLETON, *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiosa per controversias quaestiones et articulos* (Antuerpiae 1596) contr. 3 q. 4 ad 5.

in haeresim laberetur. Ergo universalis illa Ecclesiae acceptatio non probat id esse de fide. Ex theologis, inter alios, hoc tenet *Turrecremata* lib. 2 cp. 102 et lib. 4 p. 2 cp. 9; *Ancona*, De potestate Ecclesiae q. 5 a. 2; *Sylvester* verbo Papa § 7; *Driedo*, De libertate christiana cap. 14. Ex canonistis, *Simancas* ubi supra cap. 29; et fere omnes, ut constat ex his quae adducit *Iacobatius* lib. 3 De concordia a. 2 et lib. 9 a. 1 (50).

Ex his quatuor praeiactis fundamentis manifeste quatuor sequuntur conclusiones.

Prima est: quatuor sequentes propositiones sunt fide catholica tenendae, non opinative, sed absolute; unde illarum contradictoriae sunt haereticae:

Prima est: Christus Dominus instituit D. Petrum Ecclesiae caput verumque sui vicarium.

Secunda: Petrus habet successorem, qui Papa est totius Ecclesiae.

Tertia: In Ecclesia residet potestas eligendi hunc Papam, et legitime electus verus est Petri successor et Christi Domini Vicarius.

Quarta: Romanus Pontifex fuit semper et est modo verus Petri successor.

Secunda conclusio, quae etiam ex dictis sequitur: Haec propositio «Clemens VIII est legitime electus Romanus Pontifex et ideo est Petri successor verusque Christi Domini Vicarius» ita certa est et indubitabiliter amplectenda, quod nefas esset illam in dubium revocare, et tandem eius contradictoria est formaliter schismatica, sapiens haeresim, erronea et scandalosa.

Tertia conclusio: Haec propositio «Non solum est verum et indubitabile, sed etiam fide catholica tenendum, quod hic Pontifex, videlicet Clemens VIII, est verus Papa» est vera et secundum probabilem sententiam amplectenda.

Quarta conclusio, manifeste etiam probata, qua specialiter respondetur ad quaestionem: Praedicta sententia, quae asserit de fide esse hunc esse Papam, est de fide opinative, non autem abolute; et ideo nequit (a) contraria gravi aliqua censura notari. Unde si aliquis quaerat, estne de fide quod Clemens VIII sit verus Papa, respondere poteris affirmative, de fide est. Et si adhuc quaerat, est fide catholica tenendum quod sit de fide,

(a) Ms *nequi*

(5c) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 2 cp. 102; lib. 4 p. 2 cp. 9; AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de potestate ecclesiastica* q. 5 a. 2; SYLVESTER PRIERAS, *Summa Summarum* «Papa» (Lugduni 1585); I. DRIEDO, *De libertate christiana* lib. 1 cp. 10; I. SIMANCAS, *Institutiones catholicae* cp. 29; D. IACOBATIUS, *De concordia* 3, 2; 9, 1.

necessario respondebis negative. Quia tot gravissimi (b) doctores, quos Ecclesia tanti habet, contrariam sententiam amplectuntur. Immo et ipsi, qui opinantur esse de fide, expresse testantur contrariam sententiam esse probabilem, ut Gregorius de Valentia in Analysi catholica lib. 7 cap. 13 in sol. ad 4, et 2.2 disp. 1 q. 2 puncto 7 (51).

Per haec patet *solutio ad rationes dubitandi* positas in capite quaestionis. Quae solum convincunt intentum, loquendo de illa propositione «hic pontifex non est verus Papa»; non autem te modali illa «non est de fide, quod hic est verus Papa». Et quamvis verum sit quod, secundum nostram probatam sententiam quae asserit id esse de fide, contradictoria illius deberet esse haeretica, tamen cum nostra sententia non sit de fide, sed sub opinione doctorum, consequenter etiam debet esse sub opinione contradictoria illius; quod quidem universaliter contingit in controversiis quibus quaeritur an hoc vel illud sit de fide, quibusdam id affirmantibus, quibusdam negantibus; quae sunt innumerae. Propter quod nullus doctorum, qui defendunt hanc esse de fide «hic est verus Papa», oppositam sententiam gravi aliqua censura ausus est notare. Quod si fecisset, magnam quidem irrogaret iniuriam Sedi Apostolicae, ad quam solum spectat praedictas lites dirimere, dubia fidei definire et definitis censuram adhibere, ut cum catholicis omnibus eleganter fatetur B. Cyrillus, relatus a D. Thoma in 4 dist. 24 q. 3 a. 2. Ait ergo Sanctus Pater: «Ut membra maneamus in capite nostro Apostolico throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est quaerere quid [F. 46r] credere et quid retinere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus, quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare loco illius, qui ipsum aedificavit» (52). Hactenus Cyrillus; et hactenus de prima propositione.

[4] 2.ª *propositio*

Generale Concilium errare non potest, immo nec maior eius pars, ante confirmationem Papae

Circa propositionem hanc est *valde notandum*, longe aliud esse asserere quod generalis Concilii definito est credenda vel acceptanda ut in-

(b) Ms *gravissimos*

(51) GREGORIUS DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 7 cp. 13; *In* 2.2 disp. 1 q. 2 p. 7.

(52) Cf. S. THOMAS, *In* 4 dist. 24 q. 3 a. 2 q. 3.

fallibilis ante confirmationem Papae, et quod generalis Concilii definitio est infallibilis ante confirmationem.

Prima enim propositio est falsa, et, ut aliquibus placet, gravi aliqua censura digna propter auctoritatem multorum Conciliorum, quae referunt Turrecremata lib. 3 Summae cap. 34 (53), et Castro De punitione haereticorum lib. 1 cap. 6 (54), cui suffragatur cap. Regula dist. 17 (55). Et potissima huius veritatis ratio est, quia Concilium legitimum non potest errare in fide, cum universalem Ecclesiam repraesentet; sed absente Papa nunquam constabit esse legitimum, donec confirmetur, quia tunc Concilium legitime procedit quando legati nihil proponunt nisi quod fuerit sibi a Summo Pontifice concessum et quando servat ordinem ab ipso praefixum; aliter Concilium non celebratur auctoritate Papae. Et quoniam finito Concilio posset quis dubitare fueritne auctoritate Papae celebratum necne, requiritur quod eius accedat confirmatio, ut indubitabiliter constet Concilium recte processisse ac eius decreta sint habenda de fide.

Secunda vero propositio, de qua impraesentiarum agimus, est omnino vera; et tantum abest quod gravem aliquam mereatur censuram, quod fortassis eius contradictoria non aliqua careret temeritate. Quia alias, si legitimi generalis Concilii definitio non esset infallibilis in se, sed hoc haberet a confirmatione, *sequeretur* quod legitimum generale Concilium, quod universalem Ecclesiam repraesentat, posset errare in fidei definitionibus; quod est impium.

Secundo sequeretur non habere infallibilitatem ex Spiritus Sancti assistentia, nec Concilii Patres veros esse fidei definitores sed Papae consultores; quod est plus quam falsum et contra torrentem Patrum et doctorum, et arroganter ac magna cum temeritate verba illa usurparent Patres «Generale Concilium in Spiritu Sancto legitime congregatum etc.; visum est Spiritui Sancto et nobis etc.»

Et tandem sequeretur nullum esse discrimen inter Concilium generale et provinciale; quod est absurdum. Et patet sequela, quia nullam aliam hactenus doctores essentialem invenerunt rationem differentiae, nisi quod provinciale Concilium errare potest quia non repraesentat universalem Ecclesiam, generale autem nequit errare. Immo sequeretur nullum esse discrimen inter definitionem generalis Concilii et cuiusdam specialis doctoris; quia si haec stabiliretur a Papa de fide, acceptanda esset ut talis a fidelibus.

---

(53) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 34.
(54) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 1 cp. 6.
(55) CIC Decr. I, 17. 2. (RICHTER 1, 45).

Igitur plurimum interest inter has duas propositiones «Concilii universalis decreta sunt acceptanda ut infallibilia ante confirmationem» (de qua impraesentiarum nihil agitur), et hanc «Concilii universalis decreta sunt (c) infallibilia ante confirmationem» (de qua est sermo).

Nec sententia Turrecrematae, asserentis lib. 3 cap. 6 et 8 et 58 generale Concilium posse errare ante confirmationem, est admittenda, quia contra torrentem doctorum; sed explicanda de generali Concilio, in quo legati abutuntur facultate Papae. Quod patet ex verbis ipsius eodem libro cap. 64, ubi affirmat quod, si in Concilio evenerit Patres aliter sentire quam Papa in materia fidei, tenebitur (d) hic Papa mutare sententiam et Patrum sequi iudicium. Ergo infallibilitas Concilii non provenit a confirmatione.

Bene tamen ab illa oritur indubitabilis ratio credendi quod tale Concilium legitime processerit. Et ideo non tenentur fideles eius decreta ut infallibilia acceptare, donec supremus Ecclesiae praesul et iudex illa confirmet, praecipiat et fidelibus credenda proponat.

Cuius pedibus quae dicta sunt libentissime subicimus.

(c) Ms *sint*
(d) Ms *rebitur*

II

[PARECER DEL P. ESTEBAN DE HOJEDA]

[F. 56v] *En que se tracta si tiene alguna censura esta proposición «Non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem».*

[F. 49r] La verdad o falsedad (a), que tiene esta proposición «Non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem», y si meresce alguna censura o no, constará fácilmente por esta de presente «Hic numero homo est Summus Pontifex». Porque si ésta no es de fe, aquella será verdadera y no merescerá censura ninguna; y si ésta es de fe, aquella será falsa y merescerá censura. De la manera que decimos, que esta proposición modal es verdadera «Non est necesse Petrum currere» porque la de presente (que llaman los dialécticos de inesse) «Petrus currit» no es necesaria sino contingente. Y por eso esta es verdadera «Necesse est hominem esse animal», porque esta de presente «Homo est animal» es necesaria. Al mismo modo (b), *la verdad de aquella «Non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem» la hemos de colligir desta «Hic numero homo est Summus Pontifex»*. Veamos, pues, la verdad y qué censura se le puede dar a ésta, de donde se colligirá lo que hemos [de] decir de la otra.

Digo que esta proposición «Hic numero homo est Summus Pontifex» *puede tener* dos sentidos. Porque su subiecto se puede tomar en dos maneras. O que por «hic homo» entendamos este subiecto y individuo eo ipso quod est electus in papam et sit papa, sit de fide quod sit Summus Pontifex; o podemos entender debajo deste término «hic homo» non

---

(a) *o falsedad* añadido al margen con llamada
(b) Ms *al mismo modo* añadido en el M, sobre la línea habiendo tachado *luego*

solum quod sit electus in papam, verum etiam quod sit canonice electus et receptus ab Ecclesia, et exercuerit actus papales.

[*Primer sentido de la proposición*]

Primo modo sumpta illa propositio «Hic homo numero est Summus Pontifex» *non est de fide*; atque adeo ista erit vera «Non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem», neque est digna aliqua censura. Quod autem non sit de fide quod hic numero homo sit Summus Pontifex, abstrayendo de si est canonice electus o no, sino tractando solamente del eo ipso quod est electus in papam, lo pruebo por testimonios [F. 49v] de gravísimos autores y con razones muy fuertes.

[1.º] Lo primero ab auctoritate negative. Porque, aunque éste no suele ser argumento eficaz, pero en esta materia y en estos tiempos, que tanto han dado los herejes en impugnar y enflaquecer la autoridad del papa y han escripto contra ellos tantos autores católicos, es de mucha fuerza y eficacia. No se dará autor ninguno, de cuantos han escripto hasta hoy, que diga y enseñe que la dicha proposición, entendida como hemos dicho, es de fe. Y que esto sea así, la prueba principal es pedir que señalen autor que lo diga; que es cierto que no se dará ninguno. Porque, aunque el P. Valencia y el P. Salmerón digan que est de fide, pero hablan claramente entendida la proposición en el segundo sentido, del papa que est canonice electus et est receptus ab Ecclesia etc., como consta de sus escriptos. Pero agora vamos hablando del que es elegido papa, abstrayendo, como está dicho, si fuit canonice electus o no; porque deste tal diremos infra (c).

Pruebo también lo mismo ab autoritate affirmative, por muchos y muy graves autores. El Cardenal Turrecremata, autor gravísimo, in Summa de Ecclesia lib. 4 p. 2 cap. 9 (1) tiene que no es de fe. Lo mismo el Cardenal Cayetano expresamente in 2.2 q. 1 a. 3 circa solutionem ad 4 (2). Lo mismo el Cardenal Bellarmino, lib. 4 de Pontifice cap. 12 (3). Lo mismo tiene Ioannes Maior, super Evangelia in fine q. 2 in Evangeliorum illustrationem n. 10 (4); et ponit exemplum in S. Damaso. Lo mis-

(c) Ms tachado *luego*

(1) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 4 p. 2 cp. 9.
(2) T. DE VIO CAIETANUS, *In* 2.2 q. 1 a. 3.
(3) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 12 n. 14.
(4) I. MAIOR, *In quatuor Evangelia expositiones luculentae cum quaestionibus et disputationibus adversus haereticos* q. 2 n. 10 (Parisiis 1529).

mo tiene Gersón, qui interfuit Concilio Constantiensi, alphabeto 14 littera f. (5). Lo mismo tiene Vega, lib. 9 in Concilium Tridentinum cap. 39 (6). Lo mismo tiene Alphonsus de Castro, lib. 1 Contra haereses cap. 9 et lib. 2 De iusta haereticorum punitione cap. 24 (7). Lo mismo tiene Cordova, lib. 1 sui Quaestionarii q. 17 § 2 (8). Lo mismo tiene Driedo, lib. 1 De libertate christiana (9) cap. 14 (d). Lo mismo Almainus, de auctoritate Ecclesiae cap. 10 ad finem (10). Lo mismo tiene Michael de Palacios, in 3 dist. 24 disp. 2 ad 6 (11). Lo mismo tiene Rodericus de Osma Delgado, lib. 3 De auctoritate Sacrae Scripturae cap. 13 (12). Lo mismo tiene Paulus Grisaldus, perusinus, in suis Catholicis Decissionibus, verbo adoratio numero 4 (13). Lo mismo tiene Aragón, 2.2 q. 1 a. 3 circa solutionem ad 4 (14). Dominicus Báñez tiene lo mismo expresse 2.2 q. 1 a. 10 in prioribus commentariis dub. 2 ad 2 (15), ut patebit clare legenti, quidquid modo dicat idem auctor (16). Lo mismo tiene Cano, lib. 6 De locis cap. ultimo, § Verum et id postremo (17), quamvis verbis non expressis; aperte tamen colligitur ex eius dictis. Lo mismo tiene Hieronymo de la Rua controversia 3 scholas[F. 50r]tica § Quartae demum rationi (18). Lo mismo tiene Sanctes, repetitione 9 de Eucharistia cap. 4 paulo post medium (19). Lo mismo tiene Petrus de Bollo, dominicanus, in Oeconomia canonica 3.ª classe (20). También tienen lo mismo muchos autores juristas. Arnaldus Albertinus, in tractatu de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis q. 5 (21). También Simancas in

(d) Ms *4*

(5) I. GERSON, *Compendium theologiae*, alphab. 14.
(6) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa* lib. 9 cp. 39.
(7) A. DE CASTRO, *Adversus haereses* lib. 1 cp. 9; *De iusta haereticorum punitione* lib. 2 cp. 24.
(8) A. CORDUBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 1 q. 17.
(9) I. DRIEDO, *De libertate christiana* lib. 1 cp. 14.
(10) I. ALMAINUS, *De auctoritate Ecclesiae seu Sanctorum Conciliorum eam repraesentantium* cp. 10.
(11) M. PALACIOS, *In* 3 dist. 24 disp. 2 ad 6.
(12) R. DOSMA DELGADO, *De auctoritate S. Scripturae ac ea introductorum* cp. 13.
(13) P. GRYSALDUS, *Decissiones fidei catholicae et apostolicae* «Adoratio» n. 4.
(14) P. ARAGÓN, *In* 2.2 q. 1 a. 3.
(15) D. BÁÑEZ, *In* 2.2 q. 1 a. 10.
(16) Se refiere al acto de Valladolid a 2 de Julio de 1602, en el que Báñez explicó su doctrina de otro modo.
(17) M. CANO, *De locis theologicis* lib. 6. cp. 8.
(18) HIERONYMUS DE LA RUA, *Controversiae theologicae* contr. 3 schol.
(19) CL. DE SAINCTES, *De rebus Eucharistiae controversis repetitiones* rep. 9 cp. 4
(20) P. DE BOLLO, *Oeconomia Canonica, seu de sanctissimae catholicae Christi familiae ministrorum officio et conservanda ubique maiorum ecclesiastica disciplina* cl. 3.ª
(21) ARNALDUS ALBERTINUS, *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* q. 5.

Catholicis Institutionibus tractatu 54 n. 10 (22). No refiero aquí las palabras de todos estos autores por no ser demasiadamente largo. Pero todos los referidos tienen esta sententia, unos expressis verbis, y otros se collige de lo que dicen abiertamente. Pues si no hay ningún autor que diga que aquella proposición es de fe, y hay muchos que digan que no lo es, no es digna de censura.

Confirmatur, quia (e) éste ha sido unánime consenso siempre de todos los teólogos, y esta doctrina se ha defendido siempre en todas las universidades, en Salamanca, Alcalá y en todas las demás. Y no es de creer que, si aquella proposición fuera de fe, la hubieran ignorado tanto tiempo tantos hombres tan doctos, como ha habido en todas las universidades. Luego no se debe tener por de fe.

[2.º] *Lo segundo,* todos los autores que tienen y admiten que el papa puede ser hereje como persona particular y que en siendo hereje, aunque sea oculto, eo ipso iure divino est privatus papatu (que son estos muchos y muy graves), teniendo este caso por posible, ex consequenti tienen que illa propositio non est de fide; pues puede faltar. También todos los que admiten que puede ser uno eligido por papa que no sea baptizado, que sea infiel, o que sea femina (como algunos tienen que de facto ha subcedido ya en la Iglesia, lo cual es falso) (f), estos autores, que casi son todos los que tractan desta materia, ex consequenti han de tener que non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem; pues admitidos los dichos casos, es cosa llana que tienen que illa propositio non est infallibilis veritatis.

[3.º] *Lo tercero* porque la razón formal de la fe est revelatio divina, la cual nos consta por una de cinco vías o lugares en la teología, y por ellos probamos una proposición ser de fe. La una y más principal, si está revelada en la Sagrada Escriptura. La segunda si está definida en algún Concilio confirmado por el Papa. La tercera si nos consta ser tradición de la Iglesia. La (g) cuarta si está definida de fe por algún Summo Pontifice. La (h) quinta si se tiene en la Iglesia ex communi consensu Ecclesiae et Sanctorum Patrum. No tenemos otro medio ni modo en la teología ni en la Iglesia para probar que una proposición [F. 50v] o doctrina

(e) Ms *Confirmatur quia* añadido al margen.
(f) Ms tachado *todos*
(g) Ms lo
(h) Ms lo

(22) I. SIMANCAS, *Institutiones catholicae* tr. 54 n. 10

sea de fe, sino uno destos cinco. Verum sic est, que por ninguno destos medios se puede probar quod (i) sit de fide quod hic numero homo sit Summus Pontifex. Ergo non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem. *Lo primero,* cosa llana es que no está revelado en la divina Escriptura quod hic vel ille homo sit Summus Pontifex; de solo divo Petro est hoc revelatum in Scriptura. *Lo segundo*, que esto no lo tengamos por tradición de la Iglesia que iste vel ille sit Summus Pontifex, constat aperte; nam ubi est talis traditio, quam a maioribus nostris nunquam accepimus? *Lo tercero*, que esto no está definido en algún Concilio, patet etiam; nam ubi est talis definitio?; non dabitur. *Lo quarto,* no hay decreto de pontífice que lo determine, ni se dará. Y si alguno dixere que hay uno de Martino V en una bulla suya (quae habetur tomo quarto Conciliorum ad finem Concilii Constantiensis) (23), in qua damnat errores Wiclef et Ioannis Hus, inter quos unus erat quod non esset credendum, papam, etiam canonice electum, qui pro tempore fuerit, eius nomine expresso, esse successorem Petri etc.; ecce quomodo Martinus damnat hunc tamquam errorem, dicere hunc numero hominem non esse verum successorem Petri neque Summum Pontificem; a esta objectión se responde en dos maneras. Lo primero, que en aquella bulla condemna Martino V muchos errores de aquellos herejes, pero no con una misma censura; unos condemna por temerarios, otros por errores, otros por herejías; y no dice en particular con qué censura condemna el presente, si por herejía o por temeridad; y así no podemos afirmar con certidumbre que haya definido aquella proposición por de fe y su opuesta por herejía. Lo segundo digo que el pontífice habla allí del que consta quod sit canonice electus, como consta de la misma letra; y agora no vamos hablando sino de que est electus, abstrayendo, como dicho es, de si est canonice electus o no. Y hase de advertir, que aquellos herejes negaban la subcesión de San Pedro en los papas y el primado de la Iglesia, y este era su intento, y por eso los condemna, porque este es error y herejía manifiesta. *Lo quinto y último,* que esto no sea de fe por ser ex unanimi consensu Ecclesiae et Sanctorum Patrum, es cosa clara. Nam ubi est talis consensus, quem nunquam audivimus neque vidimus, immo totum contrarium, ut [F. 51r] ex auctoritate tot ac tantorum doctorum supra probavimus? Luego en ninguna manera, ni por ningún principio se prueba ni puede probar que esta proposición «hic numero

(i) Ms tachado *hic numero homo*

(23) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 915.

homo est Summus Pontifex» sea de fe, ni se haya de tener por tal, neque per se primo, neque per se secundo.

Y aunque sea alguna digresión, me paresce advertir aquí, que esta distinctión, que algunos han usado estos días (de fide per se primo y per se secundo) (24) es nueva y que nunca la usaron los doctores antiguos hablando propiamente (j) y formalmente de fide. Porque la razón formal de fe est revelatio divina; y en esta razón formal no hay per se primo revelatum y per se secundo. En siendo una proposición revelada, qualquiera que sea, tan revelada es y tan de fe como la más principal; y no hay en esta razón formal más revelado ni menos revelado, ni primo ni secundo, ut constat aperte. Solamente cognoscieron los antiguos y usaron de aquella distinctión en el obiecto de la fe, en las mismas cosas que se creen, quod quaedam credibilia dicta sunt per se primo ad fidem pertinere, quia conducunt maxime ad vitam aeternam adipiscendam, como son mysterium Trinitatis, Incarnatio et Passio Christi Domini Nostri; alia credibilia dicta sunt secundaria vel minus principalia, como que David habuit fundam et quod Thobias habuit canem. Pero en razón formal de fe, tan de fe son las unas como las otras, y no hay razón por que la una se diga de fe per se primo y la otra per se secundo. Y si quieren decir estos modernos que se llame de fide per se primo la que es inmediatamente revelada y per se secundo la que se collige en buena consequentia de la revelada o reveladas, esto es hablar impropiamente. Porque la que así se collige per consequentiam no se dice hablando propiamente propositio de fide; quia non est revelata, et ratio formalis fidei est revelatio, ut dictum est. Verum dicetur conclusio theologica et sapiens fidem.

[4.º] *Lo cuarto* (y esta es una razón muy fuerte), lo que es de fe y se ha de tener y creer por tal ha de ser infallibilis veritatis, cui nullo modo neque unquam possit subesse falsum. Pues esta proposición «hic numero [F. 51v] homo (demonstrato electo in papam) est Summus Pontifex» non est infallibilis veritatis, quia multis modis et viis potest illi subesse falsum. Ergo non potest esse de fide. Ergo neque haec est de fide «hunc numero hominem esse Summum Pontificem». La mayor deste silogismo es cierta de fe; y pruebo la menor, que non sit infallibilis veritatis ya que puede haber muchas falentias y casos en que sea falsa. *Lo primero,* porque puede ser uno eligido por papa que no sea baptiza-

(j) Ms añade tachado después *in ratione formali fidei*

(24) Alude a la distinción propuesta por Báñez en el acto de Valladolid. Véase el texto de su conclusión en el documento III nota 4.

do, que sea femina et fingat se virum; también puede ser hereje como persona particular, ut multi ac graves autores admittunt; también puede ser que non habeat characterem ordinis y que no sea sacerdote (quae est conditio requisita essentialiter in illa dignitate et primatu propter potestatem ordinis quam habet), porque pudo ser que el que le ordenó no tuviese intención de ordenarle. Pues, ¿cómo puede ser infallibilis veritatis propositio, cui tot modis et in tot casibus potest illi subesse falsum?

Praeterea id probo ex ipsamet electione, en la cual es muy posible que haya muchas nulidades por muchos defectos (k) que en ella puede haber que la hagan nula. Lo primero, si no vinieren en una persona los (l) votos de las dos partes de cardenales, como consta de un decreto de Alejandro III in Concilio Lateranensi, et refertur cap. licet de electione (25); donde se define que aliter facta electio sit nulla. Y en esto es cosa cierta que puede haber engaño, pensando que vienen en la elección de uno las dos partes y no ser así, así en los que regulan los votos (que como hombres se pueden engañar y apasionar), y también puede ser que alguno de los votos con que se cumplen las dos parte sea voto inhábil (como si fuese mujer, o si tuviese algún otro impedimento canónico, v. gr., de suspensión, iuxta cap. cum inter de electione § ideoque causam) (26), y así podría ser uno eligido por papa, al parescer canónicamente, y no serlo. Pues de lo dicho formo esta razón: no puede ser uno verdadero Sumo Pontífice si non sit legitime et canonice electus; verum quod iste vel ille sit canonice electus non potest esse de fide, porque, como la elección y modo de hacerla no es de iure divino sino de iure humano positivo, puede haber en ella muchas falentias y engaños (como los que hemos dicho y luego veremos otros); luego, ¿como esta proposición quod «hic numero homo [F. 52r] sit verus Summus Pontifex» puede ser infallibilis veritatis, pendiendo de que sea eligido, y pudiendo haber tantos defectos en la elección que la hagan nula, como está dicho? Luego esta «hunc numero hominem esse Summum Pontificem» non potest esse de fide.

Praeterea (y ésta es una razón muy fuerte) puede acontescer que la elección de algún papa sea simoníaca, y siéndolo es nula, como lo dice Julio II en una constitución suya, que está tomo 5 Conciliorum in Concilio Lateranensi sub Iulio sess. 5.ª (27), donde determina que la tal elec-

(k) Ms corregido de *cosas*
(l) Ms coregido de *las dos*

(25) CIC Decr. Greg. I, 6, 6 (RICHTER 2, 49).
(26) CIC Decr. Greg. I, 6, 16 (RICHTER 2, 55).
(27) Conc. Lateranense V sess. 5 (HARDUIN, 9, 1657-1659).

ción, que así fuere simoniaca, sit irrita nullius valoris, aunque sea hecha por las dos partes de cardenales y aunque sea unanimi consensu, y aunque esté ya adorado por papa puede cualquiera de los cardenales poner excepción y oponer que la tal elección fué simoniaca y probándolo se da por írrita y nula. De aquí saco que este pontífice tuvo por caso contingente y posible que puede ser uno eligido por papa simoníacamente, pues hizo constitución para remedio deste caso; que si no fuera posible, no había menester hacerla. Luego puede ser uno eligido y habitus pro papa, y no serlo.

También puede entrevenir en la tal elección metus cadens in constantem virum; y siendo así, será írrita y nula, como consta de un decreto del Concilio Constantiense sess. 39 (28), el cual decreto confirmó después Martino V, como lo refiere Platina en su Vida (29).

Praeterea, ut electio sit firma et sortiatur suum effectum, necesse est ut electus consentiat electioni de se factae, ut docet Castro De iusta haereticorum punitione cap. 23 (30), et Augustinus de Ancona De potestate Ecclesiae q. 4 a. 3 in corpore ad finem (31), et ipse usus manifeste hoc comprobat. Sed non est de fide quod electus vere consenserit, quia ex aliqua causa potuit exterius fingere consensum. Ergo neque erit de fide quod ipsa sit firma et rata, atque adeo quod neque ipse sit verus papa.

Cum ergo tot sint casus, in quibus ipsa electio potest esse nulla, quomodo potest haec propositio «hic homo numero est verus Summus Pontifex» esse de fide? Cum [F. 52v] sit res, quae pendet ex facti contingentia, pende de hecho en que puede haber tantos defectos y falentias, quae reddant electionem nullam. Y así, en hecho subiecto a tantos defectos, ¿cómo puede haber cosa firme y de fe cui non possit subesse falsum?

Ex his omnibus colligitur aperte, non posse esse de fide quod hic numero homo sit verus Summus Pontifex. Atque ita Baldus lib. finali codicis sententiam rescindi posse etc., dicit in haec verba: «princeps enim legitime electus est in terris deus, maxime papa; sed non legitime electus est diabolus in terris et apostata (79 d. cap. si quis), et non habet claves regni sed inferni». Sequitur ergo ex omnibus, non esse de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem.

---

(28) Conc. Constantiense sess. 39 (HARDUIN, 8, 857).

(29) B. PLATINA, *Liber de vita Christi ac de vitis Summorum Pontificum omnium* (Venetiis 1479).

(30) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 2 cp. 23.

(31) AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de potestate ecclesiastica* q. 4 a. 3.

[5.º] *Quinto id probo,* quia si esset de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem, sequeretur nullum esse discrimen inter schisma et haeresim, neque posset quis esse schismaticus quin simul esset haereticus; quod est expresse contra D. Thomam 2.2 q. 89 a. 1 in corpore et in solutione ad 3, et contra omnes doctores qui docent posse aliquem esse schismaticum et non esse haereticum. Probatur sequela: quia si quis esset schismaticus eo quod insurgeret contra papam et divisus esset a capite, simul esset haereticus quia negaret vel saltem dubitaret de capite, et per consequens esset haereticus quia negaret illam propositionem vel saltem dubitaret. Si ergo esset de fide, esset simul schismaticus et haereticus, et non posset esse schismaticus quin esset haereticus. Quod est omnino falsum.

También *podríamos confirmar* esto mismo con exemplos de algunos pontífices, que habiéndolo sido algún tiempo y siendo rescebidos por tales, fueron rejectos de la silla y aun dados por no pontífices por otros subcesores suyos, como consta de las historias que tratan de Liberio y de Formoso, de quien cuenta el cardenal Bellarmino lib. 4 de Pontifice cap. 10 (32) que fué pontífice cinco años y más y después fué dado por no pontífice por dos subcesores suyos. Si ergo haec exempla vera sunt, ut credimus esse vera porque las traen gravísimos autores y historiadores, quomodo potest esse de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem? Quandoquidem in multis casibus et eventibus potest illi subesse falsum.

De todo lo que hasta aquí hemos traído y dicho infiero que non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem. Y así, siendo esta misma la proposición que está en las conclusiones de la Compañía y en los mismos términos, sin [F. 53r] poner exemplo en Clemente VIII ni en otro pontífice, y abstrayendo, como hemos dicho, de que sit canonice electus vel non, sino solamente eo ipso quod sit electus in papam, digo que es verdad decir que non est de fide, et ex consequenti que no es digna de censura alguna, sino la opuesta sería digna de censura en este caso. Y que los de la Compañía la entienden y la hayan defendido desta manera, constat aperte. Porque para probar la verdad desta proposición hacen recurso y lo prueban por la falta y defectos que puede haber en la elección; por los cuales puede ser nula la elección. Luego no suponen que sit canonice electus, sino que abstrahunt de canonica aut non ca-

(32) S. Robertus Bellarminus, *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 12 n. 13-17.

nonica elección, especialmente no habiendo puesto (ll) exemplo en ningún pontífice. Y así no se puede traer contra esto lo que dice Martino V en su bula, donde paresce que condena esto por error. Porque allí Martino V habla expresamente suponiendo que sit canonice electus, como consta de la misma bula a quien la leyere. Y aquí agora no hablamos sino del electo, abstrayendo de si est canonice electus o no, como está dicho (m).

Pero podría alguno poner esta obiección. Si non est de fide hunc numero hominem, electum in papam, esse Summum Pontificem, luego no será de fe lo que definiere. Porque si no es de fe que sea Sumo Pontífice, luego no es regla cierta y firme para definir cosas de fe. Y esto paresce que no se puede decir; porque ninguna cosa de las definidas por de fe en los Concilios y por Sumos Pontífices sería constante y cierto ser de fe. *Desto digo lo primero,* que de la providencia particular, que nuestro Señor tiene de su Iglesia, podemos esperar y confiar que no permitirá que la Iglesia resciba a uno por verdadero papa y que llegue a definir cosas de fe, que no sea verdadero papa y tenga todos los requisitos que para serlo tal se requieren. Pero porque esta respuesta se funda en piedad y no en rigor de doctrina, *digo lo segundo,* que aunque uno, que es tenido por indubitato papa, in rei veritate no fuese verdadero papa por alguna de las causas que arriba hemos dicho, si definiat, non errabit in definiendo por la asistencia del Espíritu Santo, que nuestro Señor tiene prometida a su Iglesia. Y así, aunque el instrumento fue[se] tal que no fuese verdadero papa, no definirá cosa que sea error, ni que la Iglesia yerre al creerlo, por la asistencia que tiene prometida a su Iglesia: «Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi» [Mt. 28, 20]. Como Caifás profetizó porque tenía lugar de pontífice. Así responden [F. 53v] muchos doctores muy graves a esta obiección, que tienen y defienden non esse de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem.

Otra obiección se suele hacer contra lo dicho desta manera. Si non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem, por la misma razón podemos decir que ni éste ni el otro, et sic de singulis, excepto divo Petro, de quo constat per divinam Scripturam. Y así no sería de fe, que ha habido ni hay subcesores de San Pedro en la Iglesia de Dios. Lo cual es manifiesto error y herejía. *A esto se responde,* que

---

(ll) Ms corregido de *por eso no pusieron*

(m) *como está dicho* corregido en el Ms entre líneas

como creemos de fe que ha habido y hay y habrá en la Iglesia de Dios verdaderos sacramentos, aunque no sea de fe que éste o el otro sacramento singular sea verdadero sacramento (v. gr. que este singular baptismo sea verdadero sacramento, ni esta Eucaristía en particular, por los defectos que pueden entrevenir), aunque en particular hay verdaderos sacramentos también quando tienen todos los requisitos que se requieren para serlo, aunque yo no lo sepa: así de la misma manera es de fe que en la Iglesia ha habido verdaderos subcesores de San Pedro y los habrá en el papado y primado de la Iglesia, aunque no sea de fe que éste singular o el otro lo sea, por ser contingente que éste o el otro non sit canonice electus o que le falte para serlo alguno de los requisitos que arriba hemos traído; aunque el singular que tuviere todos los requisitos será de fe que lo es.

Podría también alguno decir. Ya que la proposición como está en las conclusiones de la Compañía no meresca censura ninguna (por ser verdadera, como está muy probado, por no hablar del canonice electo ni poner exemplo en éste o en el otro pontífice), pero la proposición como está en las conclusiones de los doctores paresce que se ha de condenar, porque se entiende del que est canonice electus et receptus ab Ecclesia et exercuit actus pontificales, pues pone exemplo en Clemente VIII, en el cual concurren todos los requisitos, etc. *A esto respondo,* que a mi juicio tampoco la proposición de los doctores de Alcalá no meresce censura ninguna, como ellos la ponen y defienden. Porque, aunque ponen exemplo en Clemente VIII (como otros muchos autores que afirman la misma proposición no ser de fe ponen exemplo en los pontífices de su tiempo), no hablan suponiendo que sit canonice electus, ni que tenga todos los demás requisitos que se requieren, como hemos dicho, para que [F. 54r] quis sit verus Summus Pontifex. Sólo ponen exemplo en el pontífice que entonces es presente para explicar más en particular lo que entienden por «hic homo». Lo (n) mismo usaron los doctores de Alcalá poniendo exemplo en Clemente VIII. Verumtamen (ñ) abstrahunt, cum dicunt eam propositionem non esse de fide, ab eo quod sit canonice electus vel non, ni que tenga otros requisitos; sino eo ipso quod sedeat in sede Petri. Y que esto sea así pruébase claramente porque para probar aquella proposición «non est de fide hunc numero hominem, v. gr. Clementem VIII, esse Summum Pontificem», lo prueban recurriendo a los

(n) Ms tachado *abstrah*
(ñ) Ms antes repite *verumtamen* tachado

defectos que puede haber en la elección y en las faltas que puede haber de otros requisitos. Luego llanamente entienden la dicha proposición abstrayendo de todo esto. Y desta manera es cierto que non est de fide.

[*Segundo sentido de la proposición*]

Y para que esto se entienda mejor, vengamos a lo que al principio propuse, del segundo sentido que puede tener esta proposición «hic numero homo est verus Summus Pontifex»; porque hasta agora hemos tractado solamente en el primer sentido, que es abstrayendo de que sit canonice electus, sino que solamente sit electus et sedeat in cathedra Petri.

El segundo sentido que puede tener esta proposición es entendiendo debajo de aquel término «hic homo» que sea canónicamente electo et receptus ut talis ab Ecclesia. Si esta proposición «hic numero homo est verus Summus Pontifex, hic, inquam, numero homo canonice electus et receptus ab Ecclesia», si será de fe o no (o). Porque si ésta lo es (p), ésta será falsa: «Non est de fide hunc numero esse Summum Pontificem», tomada en el mismo sentido.

Para responder a esto digo, distinguiendo aquel término «canonice electus». O debajo de canónica elección entendemos solamente la forma que se tiene en el votar (que sea por (q) votos de las dos partes, y votos hábiles) solamente, o entendemos debajo de canónica elección no sólo la dicha forma, sino también todas las demás habilidades que se requieren conforme a derecho para que uno sea eligido.

Supuesta esta distinctión, *digo de lo primero,* que tomada esta proposición «hic numero homo est Summus Pontifex» entendiendo (r) por «hic homo canonice electus» en la primera manera que diximos y explicamos la canónica elección, digo que no es de fe la dicha proposición. Porque, aunque demos que quis sit canonice electus in papam (s) [F. 54v] et receptus ab Ecclesia, potest esse defectus et inhabilitas ex parte subiecti; quia potest fieri, ut supra diximus, quod eligatur femina, vel quod eligatur non baptizatus, vel non ordinatus etc. Luego cum hoc pendeat ex facto, in quo possunt esse tot defectus, sequitur manifeste quod haec propositio «hic homo numero (t) est verus Summus Pontifex», adhuc intelligendo

(o) Ms añade sobre la línea *o no*, después de tachar *esta proposición*
(p) Ms tachado *también lo será esta*
(q) Ms añade tachado *los*
(r) Ms añade tachado *de la fo*
(s) Ms añade tachado *sea por*
(t) Ms añade tachado *non*

de canonice electo eo modo quo explicuimus, non sit de fide; quandoquidem tot viis potest illi subesse falsum, quod in rebus quae sunt fidei non potest evenire (u). Atque adeo haec propositio «non erit (v) de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem», intelligendo de hoc numero homine canonice electo, erit vera et nulla censura digna.

Si autem intelligimus per canonicam electionem quod includat in se non solum formam votorum etc., sed etiam quod persona electa sit habilis ad papatum, ita ut (x) ex hac parte non sit defectus, in tali casu, digo (y), que ex suppositione quod eligatur habilis según derecho et canonice sit electus, ex tali suppositione posita, haec propositio «hic numero homo est verus Summus Pontifex» est de fide, y el que la negara sería hereje. Y de la misma manera esta universal «omnis electus canonice est verus Summus Pontifex», explicato illo termino «canonice electus» ut eum modo (z) explicuimus, erit de fide (a). La razón es porque de fe es que San Pedro fué Sumo Pontífice y tuvo el primado de la Iglesia, y que sus subcesores lo son y lo han de ser, y que el que verdaderamente lo fuere será Sumo Pontífice verdadero y tendrá el primado de la Iglesia, supposito quod eligatur habilis ad papatum et sit canonice electus. Luego suponiendo todos estos requisitos, así aquella universal como la singular serán de fe.

[*Conclusión*]

Verumtamen digo, que (b) hablando desta proposición «hic numero homo est verus Summus Pontifex» absolute et per (?) se y no suponiendo todos aquellos requisitos, non est de fide; atque adeo haec erit vera «non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem». La razón es porque esta proposición «hic numero homo est Summus Pontifex» se infiere y colige por este silogismo: omnis electus canonice in papam [F. 55r] est verus Summus Pontifex, sed hic numero homo est canonice electus, ergo hic numero homo est verus Summus Pontifex. Aunque demos que la mayor deste silogismo sea de fe explicada como arriba diximos, la menor no puede ser cierta de fe, ut constat. Luego ni

---

(u) Ms añade tachado *porque sunt infallibilis veritatis*
(v) Ms corregido de *est*
(x) *ita ut* corregido en el Ms de *et*
(y) Ms añade tachado *quod si supponamus aliquem electum in papam fuisse canonice electum et.* Sigue una palabra ilegible.
(z) *modo* añadido sobre la línea
(a) Ms añade tachado *verum*
(b) *digo que* añadido sobre la línea

la conclusión será de fe, pues conclusio debet sequi debiliorem partem. Luego en rigor esta proposición «hic numero homo est verus Summus Pontifex» no es de fe, y el que la negare será temerario (no habiendo razón y fundamento alguno de negar la menor), y será también escandaloso y schismático y también suspectus de haeresi, porque no habiendo razón de dubdar en la menor, sino que sea cierta scientia humana, paresce el que negase la conclusión en tal caso sería visto querer negar el primado de la Iglesia y que no hay verdaderos subcesores de San Pedro; que era el error de Wiclef y Ioannis Hus, contra los cuales es aquel decreo de Martino V de que arriba hecimos mención. Pero en rigor hablando et iuxta propriam significationem vocum, illa propositio, ut colligitur ex illo syllogismo, ut revera (c) colligi[tur] ex illo, non est de fide. Et per consequens esta «non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem» est vera y no meresce censura alguna, aunque se ponga exemplo en Clemente VIII o en otro cualquiera praeter divum Petrum. Porque aquella menor «Clemens VIII est canonice electus» non est de fide, sed solum certa certitudine humana. Y así, aunque los doctores de Alcalá hayan puesto exemplo en Clemente VIII afirmando aquella proposición «non est de fide hunc numero hominem, nempe Clementem VIII, esse Summum Pontificem», revera y en rigor es verdadera illa propositio (d) y no es digna de censura (e). Porque no dice sino que no es de fe, y esto es así; aunque sea temerario, escandaloso y schismático quien negase esta «hic numero homo, nempe Clemens VIII, est Summus Pontifex», et suspectus de haeresi, y como tal sería castigado (f). Pero ex tali negatione praecise no sería hereje, como está dicho.

Colligimus ergo ex his omnibus, nullo modo condemnandam esse hanc propositionem «non est de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem», aunque se ponga exemplo, etc., neque esse dignam censura aliqua.

[F. 55v] *Scio aliquos distinguere* in hac controversia duplicem potestamem in papa, alteram iurisdictionis, alteram ordinis. Y dicen que quoad potestatem iurisdictionis esse de fide hunc numero hominem esse Summum Pontificem; pero no quoad potestatem ordinis. La razón que debe mover al autor desta doctrina es parescerle que es inconveniente que el Sumo

(c) *ut revera* corregido sobre la linea de *et necessario dicendum est*
(d) *es verdadera illa propositio* corregido sobre la linea de *dixeron verdad*
(e) Ms tachado *aquella proposición*
(f) Ms añade tachado *como está dicho*

Pontífice no sea regla firme y cierta certitudine fidei in definiendis rebus fidei; y esto attinet ad potestatem iurisdictionis (g). *Pero a mi pobre juicio*, aunque sea verdad que estas dos potestades sean muy distinctas, pero quererse aprovechar desta distinctión para la dubda presente que se tracta para probar que quoad unam potestatem sit de fide et non quoad aliam, me paresce que no es a propósito, ni puede salir con su intento. Lo uno porque aquí tractamos de papa et de eius primatu ut includit in se essentialiter utramque potestatem; porque utraque potestas está incluída en el papa y en su primado; y quien tracta de papa, de la una y de la otra tracta. Y así, si ratione potestatis ordinis illa propositio non est de fide, esto basta para decir que non est de fide simpliciter (h). Lo otro porque, etiam si consideremus papam ut habet potestatem iurisdictionis, etiam ex hac parte non potest propositio esse de fide. Porque también en esta consideración corren las razones que arriba hemos hecho, de los defectos que puede haber en la elección, y puede acontescer que sea elección simoníaca, etc. (i), atque ex consequenti quod sit nulla. Y a la razón que le mueve o debe mover para decir que quoad potestatem iurisdictionis etc., ya he respondido arriba que, aunque no sea verdadero pontífice, podrá definir cosas de fe sin error, por la promesa que nuestro Señor tiene hecha a su Iglesia de la asistencia del Espíritu Sancto.

(g) *y esto attinet ad potestatem iurisdictionis* añadido entre líneas
(h) *simpliciter* añadido en Ms sobre la línea habiendo tachado *quare*
(i) Ms entre líneas tiene tachadas dos palabras que no hemos logrado leer

[Introductio]

[F. 1] Beatissime Pater.

Post debitum sanctorum pedum vestrorum osculum et religiosam ex toto corde obedientiam.

Duae propositiones, in hoc vestro Complutensi Theologorum Gymnasio propositae et assertae, ad vestrum Apostolatum sunt delatae, Pater Sanctissime, tamquam gravi nota dignae et rigida censura a catholica, cui praesidetis, Ecclesia relegandae. Prima est: *non est de fide hunc numero hominem, exempli causa Clementem VIII, esse verum Papam.* Secunda est: *Concilium generale rite congregatum sub obedientia Romani Pontificis, eiusque Legatis in illo praesidentibus, procedens, est infallibilis regula fidei et morum adhuc ante confirmationem Romani Pontificis.* Et ut vestra haec schola, quae semper fuit non modo in orthodoxa fide integra, verum etiam eiusdem sincerae et verae fidei munitissimum propugnaculum, quod vestra Apostolica Sedes saepius experta est, in antiqua illa sua, quam emeruit, existimatione inconcussa permaneat, animus est subiecto opusculo ostendere utramque illam propositionem catholicam et sanam doctrinam continere, et nulli earum iuste posse aliquam notam inuri. Quod sigillatim de unaquaque, peculiari agitata quaestione, praestabimus.

Verumtamen prius quam manum operi admoveamus, Pater Beatissime, quidquid in illo dixerimus, immo quidquid aliud proferimus et sentimus, omne id Vestro Apostolico iudicio submittimus, certi et securi, quod inde veritatis oracula et divina responsa suscipiemus, et in nos sicut in reliqua omnia membra Ecclesiae catholicae pietatis fluenta diffundentur. Testatum etiam cupimus Beatitudini Vestrae et omnibus, qui hoc nostrum opusculum perlegerint, nihil in illo nos con[F. 1v]tendendo aut proterviendo affirmare, sed sincero corde et religioso affectu; ut noster sit labor dis-

putationis, veritatis victoria, legentium utilitas, quae illo praestante qui linguas infantium facit dissertas, contemnenda non erit.

Iam ergo, divino Numine Vestraeque Beatitudinis roborati auspiciis quaestiones aggredimur, eodem, quo propositae sunt, ordine disputandas.

Quaestio prima

Utrum sit de fide hunc numero hominem, exempli causa (a) Clementem VIII, esse verum Papam.

[1] [Status quaestionis.] *Supponit haec quaestio,* Romanum Pontificem esse verum Papam et legitimum Petri Apostoli successorem in eadem primatus dignitate (b); quod est de fide certum, quidquid contra procaces et stupidi garriant haeretici, quos tam antiqui quam praesentis saeculi theologi gloriosissime debellarunt, non minus pie quam utiliter certantes. Quare de hac re nihil est nobis in praesentia dicendum.

[2] *Secundo supponendum est,* Sanctissimum Dominum nostrum Clementem VIII esse verum Papam. Quod apud omnes catholicos adeo certum est, ut qui oppositum affirmare auderet, in primis esset temerarius, utpote qui contra communem consensum Ecclesiae eumdem S. D. N. ut verum suum Papam et Caput suscipientem et adorantem sine aliquo vel apparenti saltem fundamento procaciter insurgeret. Secundo esset vere schismaticus, quippe a vero et indubitato Ecclesiae universalis Capite deficeret (c). Tertio esset de haeresi valde suspectus, quia cum indubitata sit eius canonica et legitima electio, non tam electionem quam electi potestatem, ac proinde legiti[F. 2]mam successionem Romanorum Pontificum in Petri cathedra merito praesumeretur negare. Et hinc quarto, si contumaciter proterviret, esset poena haereticorum puniendus. Igitur constantissimum est et prorsus indubitatum (d), S. D. N. esse verum Papam. Nec ex his, qui christiano nomine censentur, fuit unquam aut erit aliquis tam impio et scelerato animo tamque (e) veritatis et christianae pacis inimico, qui hanc veritatem non dicam negare, sed neque in dubium aut disputationem aliquo modo revocare audeat. Immo si quis in talem impie-

---

(a) Gr *gratia*
(b) Gr *in eadem Petri dignitate primatus*
(c) Gr *deficiens*
(d) Gr añade *praedictum*
(e) Gr *tamquam*

tatem se praecipitem daret, obturarentur omnes catholicorum aures ne tam impiam et nefariam vocem audirent.

[3] *Tertio sciendum est,* S. D. N. non esse assumptum in exemplum in quaestione proposita ex aliqua peculiari ratione, quae in illo potius quam in aliis felicis recordationis praedecessoribus suis hanc quaestionem dubiam reddat. Nulla namque talis est, aut esse potest. Sed sicut theologi eandem quaestionem attigerunt subiecto exemplo in Pontifice sui temporis, aut alio, cuius primatus esset omnibus notorius et indubitatus, sic nos eadem (f) certitudine praedictum S. D. N. in exemplum adducimus. Cum enim quaestio sit de singulari Pontifice, an sit de fide certum esse verum Papam, res melius intelligitur subiecto exemplo in determinata nominataque persona.

[4] Hinc *quarto, sciendum est,* hanc quaestionem nequaquam posse procedere in primatu Divi Petri. Illum namque fuisse verum Papam et visibile Caput Ecclesiae ab eo tempore quo Christus Dominus, rediens iam ad Patrem, suam illi Ecclesiam regendam tradidit et illum suo loco sustituit, dicens *Pasce oves meas* (Io 21 [17]), de fide est ex eodem testimonio; et hanc supremam potestatem in Ecclesia exercuisse, etiam est de fide ex variis locis in Actis Apostolorum; et retinuisse usque ad mortem, est pariter certum ex communi sensu Ecclesiae, licet tempus suae mortis [F. 2v] et gloriosissimi martyrii non constet eadem fide. Petro igitur excepto, de quovis alio singulari Pontifice Romano quaestio proposita aeque procedit.

[5] [SENTENTIAE.] In qua, *prima sententia* est affirmans esse de fide quemvis singularem Romanum Pontificem, ac perinde etiam S. D. N. Clementem, esse verum Papam. Quam sententiam, quod ego noverim excusis auctoribus solus docuit *Gregorius de Valentia* lib. 7 Analysis fidei catholicae cap. 13 in solutione quarti argumenti (1). Quod nec absolute protulit, sed de illo tantum qui «*statuit aliquid in fide aut in moribus, quod ad universalem Ecclesiam pertineat*». Verba eius sunt. Quales vero sint, quos cum praestiterit Summus Pontifex relinquatur esse de fide

(f) Gr *eademque*

(1) GREGORIUS DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 7 cp. 13 (Lutetiae Parisiorum 1610) p. 84: «Cum primum is, qui est electus Pontifex, statuit aliquid in fide aut moribus, quod ad universalem Ecclesiam pertineat, eo ipso est nobis certum de fide quod ille sit Pontifex legitimus, qui a Deo videlicet acceperit potestatem illam iurisdictionis primariam».

certum verum esse Papam, ipse postea exprimit paragrapho «deinde dicimus» (2). Non refero ne in his immorer, quae ad praesens institutum minus conferunt.

[6] *Fundamentum* huius auctoris est deductio ex duabus propositionibus de fide, hoc modo: «*quem Christus Dominus in his, quae vel ad fidem vel ad mores pertinent, ab universa Ecclesia audiri vult, is verus ac legitimus pastor Ecclesiae universae est*; *sed Pontificem ab Ecclesia legitimo modo electum, cum is aliquid ad universam Ecclesiam pertinens in fide aut in moribus statuit, audiri vult Christus Dominus ab universa Ecclesia; ergo verus ille pastor est universae Ecclesiae*». Maiorem praemissi discursus probat paragrapho sequenti ex illis testimoniis Mt 16 [18s], Lc 22 [32] et Io 21 [15s], in quibus astruitur primatus Petri. Paragrapho ulterius sequenti probat minorem assumptam ex illo ad Heb. 13 [17] ut *praepositos suos audiant*. Itaque ex hoc suo discursu existimat esse de fide, verum Papam esse quemvis singularem, qui aliquem Summi Pontificatus actum circa universam Ecclesiam exercuerit.

[7] *Secundo probari potest* eadem sententia ex bulla Martini V, qua damnat errores (g) Wicleff et Ioannis Hus et approbat damnationem eorumdem factam a Concilio Constantiensi [F. 3]. Habetur tomo 4.° Conciliorum ad finem eiusdem Concilii (3). Nam inter alia inquirenda a redeuntibus ab haeresi vel de illa suspectis, sic ait Pontifex: «*Item utrum credat, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, sit successor Beati Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei*». Ex quibus sic formari potest argumentum. Quicumque fidelis tenetur credere fide divina quod quilibet Papa canonice electus est verus Papa et successor Divi Petri; sed hic particularis, verbi gratia Clemens VIII, est canonice electus; ergo credendum est fide divina quod Clemens VIII sit verus Papa. Et *confirmatur* ponderando illud «*eius nomine proprio expresso*», quo satis indicatur non solum generaliter et quasi in confuso esse certa fide credendum quemcumque canonice electum

(g) Gr añade *Ioannis*

(2) «Deinde dicimus, non modo ex definitione fidei, sed etiam ex aliqua institutione circa mores, ad universam Ecclesiam pertinente (quales nempe fiunt a Pontificibus), colligi posse de fide quod aliquis sit verus Pontifex. Immo etiam ex dispensatione thesauri Ecclesiae per generalem indulgentiam sive iubilaeum... Quare non ita raro accidit, ut per fidem contest de vero Pontifice» (*Ib.*, p. 84s).

(3) El autor cita la edición de Surio. La bula aludida puede verse en HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 905-918; las palabras citadas, en la p. 915.

esse verum Papam, sed specialiter de unoquoque, verbi gratia Clemente VIII, Urbano, Gregorio etc., fide divina credendum est esse verum Papam. Patet, quia non potest exprimi nomen proprium alicuius singularis vagi, sed tantum signati et determinati, verbi gratia Clementis VIII. Ergo de illo fide divina credendum est esse verum Papam.

[8] *Tertio probatur* eadem sententia ab inconvenienti, vel deducendo ad impossibile. Quia si non est de fide hunc particularem hominem, exempli gratia Clementem VIII, esse verum Pontificem, ergo quod determinat et definit ut Papa non est de fide. Consequens est haereticum; ergo et antecedens. Probatur consequentia: quia in tantum est de fide tenendum quidquid definit in fide vel in moribus, in quantum est verus Papa, atque adeo in quantum habet assistentiam Spiritus Sancti ad definiendum; sed non est de fide certum quod sit verus Papa; ergo nec quod habeat hic et nunc assistentiam Spiritus Sancti ad definiendum; ergo nec quod definit est infallibilis et divinae veritatis ex sua definitione.

[9] *Ultimo probatur,* quia si non est de fide certum hunc [F. 3v] numero Papam esse verum Papam, ergo neque de aliquo alio, praeter Petrum Apostolum, erit de fide certum esse verum Papam; ergo nec est de fide certum hactenus continuatam esse successionem Romanorum Pontificum in Ecclesia; ergo nec quod impleta sit illa Christi promissio, qua primatum perpetuum constituit in Ecclesia pro Petro et successoribus eius. Consequens nemo catholicorum (h) affirmabit; ergo nec antecedens. Et *confirmatur* urgendo inconveniens supra allatum: quia nihil erit de fide, quod hactenus sit per Romanos Pontifices definitum; ergo omnia nutabunt in Ecclesia et de pluribus dogmatibus definitis ab his, qui praecesserunt, Summis Pontificibus, dubitari poterit. Consequens est haereticum; ergo et antecedens.

Haec sunt huius positionis fundamenta.

[10] *Secunda sententia* affirmat quod, licet de unoquoque singulari Romano Pontifice non sit de fide per se primo quod sit verus Papa, sit tamen de fide per se secundo; et habitus fidei divinae per se secundo inclinat ad id credendum. Ita *Báñez* in quibusdam, quas nunc denuo emisit assertionibus et S. D. N. dicavit (4). Et quantum ego accepi, illud

(h) Gr *catholicus*

(4) He aquí la tesis defendida por BÁÑEZ: «Sanctissimo D. N. Clementi VIII, Romano Episcopo ac proinde Petri successori et Christi Vicario in terra, Dominicus Bañez. Assertio 3.ª Fidelium Ecclesia in statu revelatae legis gratiae, sicut nulli nobi-

appellat *per se secundo de fide*, quod, licet verum sit, potest tamen illi subesse falsum. Fundamentum huius auctoris nullum aliud invenio, quam velle suam priorem sententiam, novis inductis vocibus, vel retractare vel temperare.

[11] [SENTENTIA AUCTORIS.] Nihilominus *oppositam sententiam*, quae docet non esse de fide hunc numero hominem esse verum Papam, utpote validioribus innixam fundamentis, probabilem et ab omni nota liberam esse, dubitari non potest. Quod ex novem capitibus plane ostendam. Ex singulis igitur argumentabor.

[12] [PROBATUR 1.°] Et *primo ab unanimi theologorum consensu*, quotquot rem hanc attigerunt. Singulorum verba referam, ut uniuscuiusque mens clarius pateat.

[13] [F. 4] 1. *Cardinalis Turrecremata*, vir suo saeculo celebris et nostro, in Summa de Ecclesia lib. 4 p. 2 cap. 9 (5) istam propositionem «Thomas de Sarzana est verus Papa» (sic appellabatur ante pontificatum ille, qui tunc in Sede Apostolica praesidebat et postea dictus est Nicolaus V), itaque illam propositionem dicit esse non de fide, sed sapientem veritatem catholicam. Cum definisset propositionem, quae non est catholica, vel de fide, sed sapiens fidem vel catholicam veritatem, subdit exempli gratia: quia nunc in Apostolica dignitate sedet Magister Thomas

---

lior et sanctior est quam in omni alio statu, ita et perfectiorem unitatem cum excellenti universalitate coniunctam habet; unde merito catholica et apostolica nuncupatur. Huius Ecclesiae individuatio non per se ab hoc individuali Romano Episcopo desumitur, sed a visibili subiectione fidelium baptizatorum ad Apostolicam Sedem et in ea pro tempore sedentem desumitur. Fidei catholicae infusum lumen ad plures veritates immediate inclinat; quarum una est, praefatam Ecclesiam visibilem et singularem, esse veram Christi Ecclesiam. Hunc autem singularem hominem, v. gr. Clementem VIII, esse Christi Vicarium, tametsi non per se primo et immediate infusa fides credat, tamen per se secundo tam firmum assensum efficit, ut qui id negaverit vel in dubium practice verterit, non solum ut valde temerarius et scandalosus, sed ut suspectus de haeresi immo et errans contra fidem merito puniretur.»

Así leemos la proposición de Báñez en una carta de Antonio Pacotti al P. Antonio Possevino, fechada en Roma el 17 de agosto de 1602, carta que se contiene en la *Bibl. Vittorio Emmanuele*, Mss. Gesuitici 679 carpeta 5.ª Allí mismo puede verse la tesis en su parte principal, en una «*Relatione sommaria di quel che tocca alle conclusioni difese nella Corte d'Spagna alli 2 Luglio dai Padri Domenicani et 10 del medesimo dai Padri della Compagnia di Giesù*», conservada en diversas copias. Para la historia del episodio de Valladolid, véase ASTRAIN 4, 323-328, y con información de fuentes contrarias V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Actuación del M. Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca*: CienTom 28 (1923, II) 36-47.

(5) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 4 p. 2 cp. 9. El nombre de Nicolao V era Tomás Parentucelli; pero procedía de Sarzana, pequeña aldea de Liguria, aunque no es del todo cierto que naciera allí. Cf. L. DE PASTOR, *Historia de los Papas* t. 1 lib. 3 cp. 1 (trad. española vol. 2 p. 13).

de Sarzana, ista «Thomas de Sarzana est Papa» est propositio sapiens catholicam veritatem. Quod in sequentibus probat, quia colligitur ex altera propositione de fide, et altera, quae non potest rationabiliter negari, hoc discursu: quicumque canonice electus qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, est successor B. Petri et verus Papa; sed Thomas de Sarzana est canonice electus; ergo est verus Papa. Maior est de fide ex cap. *In nomine Domini* (6) et ex Bulla Martini V in verbis supra relatis pro opposita sententia (7). Minor non potest rationabiliter negari. Ergo conclusio est sapiens fidem vel catholicam veritatem. Ecce istam propositionem «Thomas de Sarzana est verus Papa» apertissime dicit non esse de fide sed sapientem fidem. Et ne quis fallatur, quod ibidem aliquando appellat propositionem catholicam illam, quae sapit catholicam veritatem, et inde existimet idem esse quod propositio de fide sit vel sapiens fidem, advertat 1.° indubitatum esse apud omnes, quod distinguitur propositio de fide et sapiens fidem. 2.° quod idem auctor condistinxit (i) utrumque genus (j) propositionis, dicens: «*octavum genus distingui potest earum propositionum, quae, etsi absolute catholicae non sint, sunt nihilominus catholicam veritatem sapientes,* [F. 4v] *sunt enim catholicis veritatibus propinquae. Unde veritas sapiens catholicam veritatem sic potest definiri: veritas sapiens catholicam veritatem, sive fidem ex consequenti, est illa, quae adiunta sibi aliqua alia veritate ad fidem non pertinente, sed nihilominus quae rationabiliter negari non potest, fiet veritas catholica*». Et statim subdit exemplum verbis iam relatis. Eamdem ergo quam prius dixerat catholicam, postea dicit esse sapientem catholicam veritatem. Et ita, dum illam appellavit catholicam, satis constat in quo sensu loquatur, ut per catholicam intelligat illam, quae ad catholicam accedit vel illam sapit.

[14] Secundo, *idem auctor* cap. 20 sequenti, defendens suam illam sententiam, quod Papa, eo ipso quod sit haereticus quamvis occultus, est iure divino privatus papatu, respondensque quartae rationi in oppositum, possibile putat quod mulier, paganus et infidelis possit haberi pro Papa,

(i) Gr *distinxit et condistinxit*
(j) Gr *membrum seu genus*

(6) «Certus vero atque legitimus hic electionis ordo perpenditur... Postquam electio fuerit facta..., electus, sicut verus Papa, obtineat auctoritatem regendi Romanam Ecclesiam». CIC Decr. I, 23, 1 (RICHTER, 1, 68s).

(7) «Item, utrum credat, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine expresso sit successor Beati Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei.» HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 915.

si existimetur christianus, et ait in haec verba: «*cum ergo constet quod aliquando mulier a catholicis putabatur Papa, et eadem ratione aliquis paganus vel iudaeus, retinens in corde infidelitatis perfidiam, posset putari christianus et in Papam assumi, non est incredibile quod aliquando haereticus habeatur pro Papa, licet Papa non sit, eo quod iure divino sit privatus papatu.*» Quid clarius? Praecipue cum constantissimum sit, non posse esse Papam, qui non sit vere baptizatus et rite ordinatus, ut infra dicam. Unde manifestius relinquitur quae sit eius sententia cap. 9 praecedenti.

[15] 2. *Cardinalis Caietanus* 2.2 q. 1 a. 3 circa solutionem ad 4 (8), contendens hostiam consecratam esse adorandam hic et nunc absolute et sine conditione, etiamsi non sit de fide hic et nunc corpus Christi sub illis speciebus contineri, sicut nec quod illae sint rite consecratae, ut id probet [F. 5], affert exemplum in haec verba: «*nam absolute adoramus summum Pontificem* (k) *et similiter alios episcopos, et tamen secundum istorum timorem sub conditione essent venerandi, quia quis scit si ille sit baptizatus? et si ille qui baptizavit eum habuit intentionem conferendi sacramentum baptismi?*» Et infra dicit omnia illa, scilicet esse Papam, esse episcopum, esse sacerdotem, vere absolvere etc. illa, inquam, omnia ex intentione dependere conferentis sacramenta. De mente huius auctoris nullus est tergiversationi locus.

[16] 3. *Cardinalis Bellarminus*, lib. 4 de Romano Pontifice cap. 12 (9), in quo et aliis contendit nullum Romanum Pontificem hactenus in haeresim aut errorem contra fidem incidisse; et cum venisset ad Stephanum VI et Sergium III, qui erroris insimulantur eo quod statuerint Formosum Papam praedecessorem suum non esse verum Papam, sic scripsit: «*Respondeo errasse Stephanum VI et Sergium III; sed in quaestione facti, non iuris, et malo exemplo, non falsa doctrina.*» Expendantur singula verba, et patebit quam aperte subscribat huic nostrae sententiae. Nam eodem libro cap. 2 paragrapho 2 (10) observandum statuit, quod omnes fideles exsistimant ut certum (l) Pontificem posse errare in con-

(k) Gr *absolute et similiter*

(l) Gr *quod apud fideles certum est*

(8) T. DE VIO CAIETANUS, *In* 2.2 q. 1 a. 3 (S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, ed. Leonina, 8, 13).

(9) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 12 n. 14.

(10) *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 2 n. 2s.

troversiis facti, ut an talis sit promovendus ad episcopatum, an iure fuerit promotus, an videatur deponendus. Quando ergo dicit quaestionem de vero pontificatu Formosi fuisse quaestionem facti, sentit esse de illis in quibus decernendis Papa potest errare. Et hinc paragrapho sequenti ad finem sic loquitur: «*praecipua ergo quaestio fuit, an Formosus fuisset Papa legitimus, necne; in qualibus quaestionibus non negamus posse errare Pontifices, et de facto errasse Stephanum VI et Sergium III*» (11). Secundo addidit «*malo exemplo non falsa doctrina*», id est non contra fidem; nihil enim aliud potest in proposito illis verbis [F. 5v] intelligi. Tertio, quia si sentiret esse de fide hunc particularem hominem esse verum Pontificem, idem existimaret de Formoso, qui quinque annis et sex mensibus ut talis habitus est ab universa Ecclesia; ergo non excusasset, immo nec excusare posset Stephanum VI et Sergium III, qui oppositum docuerunt.

[17] 4. *Gerson*, antiquus theologus qui interfuit Concilio Constantiensi, Alphabeto 14 lit. f (12) sic loquitur: «*et sic potest describi propositio sapiens haeresim, quod est propositio ex cuius concessione, coadsumpto aliquo quod non potest rationabiliter negari, sequitur haeresis in fide; ut si quis diceret quod Beatus Gregorius non fuisset Papa; quia, supposito quod non possint rationabiliter negari historiae dicentes ipsum fuisse rite electum et susceptum in Papam, licet non sint de fide, sequitur ista haeresis, quod rite electus in Papam nec est nec fuit Papa*» (ll).

[18] 5. *Vega*, lib. 9 in Tridentinum cap. 39 (13), cum loqueretur de propositionibus quae inferuntur ex una de fide et altera lumine naturali nota, subiecit in haec verba: «*idemque patet in propositionibus quae dependent a definitione Conciliorum Generalium, vel Papae; omnes enim illae supponunt istas propositiones: hoc Concilium est legitime congregatum, hic Papa est rite et canonice electus; quae quidem non sunt revelatae, sed evidenter cognitae.*»

[19] 6. *Alfonsus de Castro*, lib. 1 Contra haereses cap. 9 ad me-

---

(ll) Gr añade al margen: *hanc sententiam tenet et Ioannes Maior super Evangelium in fine q. 2.ª in Evangeliorum illustrationem n. 10 et ponit exemplum in Sancto Damaso.* Véase el n. [25].

---

(11) *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 12 n. 15.

(12) I. GERSON, *Opera omnia*, 2.ª pars, *Compendium Theologiae*, alphab. 14.

(13) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa* lib. 9 cp. 39 (Coloniae 1572) fol. 290.

dium (14) id non solum disserte docuit, sed probavit sequentibus verbis: «*quamvis enim credere teneamur ex fide, verum Petri successorem esse supremum totius Ecclesiae pastorem, non tamen tenemur eadem fide credere Leonem aut Clementem esse verum Petri successorem; quoniam non tenemur ex fide catholica credere eorum quemlibet rite et canonice fuisse electum. Quo fit, ut qui obaedientiam denegaret Clementi aut Leoni hac ratione, scilicet quod dicat eum non fuisse rite electum,* [F. 6] *et si schismaticus dicendus sit, non tamen haereticus censendus, cum per hoc nulli veritati catholicae obviet. Non enim ad fidem catholicam spectant ea, quae ex facto nunc dependent, sed ea, quae ex iure. Alioqui, si ea ad fidem catholicam pertinerent, fieri oporteret necessario, ut Ecclesia aliquando in fide deciperetur; quod nullus sanae mentis unquam admittet*».

[20] *Idem auctor,* lib. 2 De iusta haereticorum punitione cap. 24 (15), diluens quaedam argumenta Caietani, sic tandem loquitur: «*sicut si aliquis non baptizatus ordinaretur presbiter, sicut aliquando contigisse constat ex titulo qui de hac re inscribitur in Decretalibus, et ille postea efficeretur episcopus et tandem Papa, et multos ordinaret episcopos et consecrasset sacerdotes; tunc ille, sicut non esset sacerdos, ita nec episcopus nec Papa, quamvis ut talis reputaretur; quo eventu necessaria esset confusio ordinum ecclesiasticorum. Credendum tamen est, ut Beatus Thomas in 4 Sententiarum dist. 24 docet* (m) *Deum tunc subventurum Ecclesiae daturumque illi conveniens remedium; sicut olim quando mulier, sexum mentita masculinum, in Papam electa et pro tali per aliquot annos reputata est*». Et quamvis hoc referat ex Turrecremata, approbat tamen et omnes illos casus possibiles reputat.

[21] 7. *Corduba,* lib. 1 Quaestionarii q. 17 paragrapho 2 (16), postquam approbavit illam definitionem propositionis sapientis fidem, quam supra ex Gersone retulimus, subiciens exempla, tandem sic scripsit: «*similiter sapit fidem haec propositio: Beatus Gregorius fuit Papa; quia bene sequitur: omnis canonice electus est Papa, B. Gregorius fuit canonice*

(m) M y Gr omiten *docet*

(14) A. DE CASTRO, *Adversus haereses* lib. 1 cp. 9 (Venetiis 1546) p. 98.
(15) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 2 cp. 24 (Salmanticae 1547) fol. 167r.
(16) A. CORDUBA, *Questionarium theologicum* lib. 1 q. 17 (Venetiis 1569) p. 151 y 157.

electus, ergo fuit Papa.» Et eamdem consequentiam aliis modis format, et tandem subiungit: «*patet hoc in utraque consequentia, quia fuit canonice electus, quod rationabilier negari non potest, et non propter aliud quispiam est Papa*». Et paragrapho 8 sequenti in principio idem exemplum adducit, declarando quid sit propositio sapiens haeresim et arguendo per oppositum.

[22] [F. 6v] 8. *Driedo*, lib. 1 De libertate christiana cap. 14 (17) in secunda opinione, asserente verum Papam eo ipso quod esset haereticus occultus esse iure divino depositum, respondensque illi argumento in contrarium, quod sequeretur ex hac opinione perturbatio Ecclesiae, sic ait: «*neque in illo casu ullus ordo ad salutem Ecclesiae necessarius confunderetur; nempe Spiritus Sanctus Ecclesiae praesidens dirigeret illam in necessariis, etiamsi quispiam iudaeus aut paganus non baptizatus, nec unquam corde vero christianus, eligeretur in Papam*». Ecce hunc casum exsistimat possibilem atque adeo non esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam.

[23] 9. *Almainus*, De auctoritate Ecclesiae cap. 10 ad finem (18), cum dixisset Concilium generale esse infallibilis auctoritatis in definiendo res fidei, subdit: «*de errore autem facti, quod quidem factum ex sacris litteris trahi non potest, Concilium posse errare, nemo est qui dubitet; nec illustratur ab Spiritu Sancto speciali illa assistentia, nisi in necessariis. Et ex hoc sequitur, non oportere quamlibet sententiam definitivam Concilii esse veram. Aliqua enim eius sententia in facto consistit, puta quod iste sit Papa vel non sit Papa*». Ecce quam aperte dicit hoc non pertinere ad fidem, sed esse rem facti.

[24] 10. *Petrus de Bollo*, in Oeconomia canonica 3 classe in fine (19), infirmans illam rationem qua probatur Papam ob haeresim occultam non esse ipso facto depositum, nempe quia essemus incerti de valore et efficatia actionum spiritualium per Pontifices haereticos factarum, sicque confusio in Ecclesia generaretur et fieret, haec protulit verba: «*haec tamen ratio inefficax est, tum quia fere similis incertitudo est de actionibus*

---

(17) I. DRIEDO, *De libertate christiana* lib. 1 cp. 14 (Lovanii 1553) t. 4 fol. 395.

(18) I. ALMAINUS, *De auctoritate Ecclesiae seu Sanctorum Conciliorum eam repraesentantium* p. 10; en la edición de los *Moralia* (Paris 1527) fol. 153v.

(19) P. DE BOLLO O. P., *Oeconomia Canonica, seu de sanctissimae catholicae Christi familiae ministrorum officio et conservanda ubique maiorum ecclesiastica disciplina* cl. 3.ª (Lugduni 1588).

spiritualibus christianorum et catholicorum Pontificum, cum fieri posset et contingere quod tales (n) *qui pro legitimis Pontificibus habentur et creduntur humana fide, cui falsum subesse potest, veri tamen et legitimi Pontifices non sint, aut quia vere non baptizati, aut quia non vere instituti et consecrati*» (ñ).

[25] [F. 7] 11. *Ioannes Maior,* q. 2 in Evangeliorum illustrationem (20), enumerans gradus propositionum, n. 10 in tertio gradu dicit esse eam quae deducitur ex una de fide et altera non de fide illi adiuncta. Et quia haec potest esse multiplex, subdit: «*si fuerit indubitatae veritatis* (adiuncta scilicet propositio), *sic quodammodo fidem subolet, et illam negans sapere haeresim dicitur. Patet exemplariter de hac copulativa: Deus est, et Damasus fuit Papa. Secunda est priori impertinens, cum nec ex illa sequatur, nec illi adversetur. Illam tamen inficians haeresim spirare fertur, quia coassumpto uno vero, quod rationabiliter non potest negari, crimen haeresis in fide colligitur. Annales affirmantes Damasum in Papam electum, negari non possunt sine protervia; quibus admissis, contra negantes Damasum fuisse Papam infertur: quispiam in Summum Pontificem rite assumptus non fuit totius Ecclesiae antistes*». Vides quod Damasum fuisse Papam, dicit non esse de fide sed indubitatae veritatis, id est omnino certam. Rursus quod Annales affirmantes Damasum fuisse verum Papam, non possunt negari sine protervia. Aperte ergo sentit, non esse de fide Damasum fuisse verum Papam. Denique, quod qui illam copulativam negat, solum sapit haeresim.

[26] 12. *Sylvester,* verbo Concilium n. 4 (21), loquens de Papa, sic ait: «*si tamen erret in fide, ut singularis persona, statim desinit esse caput quoad Deum, licet non quoad Ecclesiam, quousque per iudicium deponatur*». Plane ergo sentit posse aliquem ab Ecclesia haberi ut Papam, qui in re non sit talis.

[27] 13. *Alfonsus Salmeron,* tomo 12 tr. 83 paragrapho «sed ut haec

(n) M *talis*

(ñ) Gr omite los autores citados en los n. [25] a [28] y sigue la numeración, que es por tanto 11 para Báñez, 12 para M. Palacios y así hasta el final de la serie. Téngase en cuenta lo anotado más arriba, que el texto de Mair se encuentra aludido al margen posteriormente.

(20) I. MAIOR, *In quatuor Evangelia expositiones luculentae cum quaestionibus et disputationibus adversus hacreticos* q. 2 n. 10 (Parisiis 1529).

(21) SYLVESTER PRIERAS O. P., *Summa Summarum* «Concilium» n. 4 (Lugduni 1585).

maiori» (22) dicit quod sicut potest aliquis esse haereticus coram Deo et non coram hominibus, et e contra potest esse haereticus coram hominibus et non coram Deo, «*ita* (ait ille) *stat aliquem non esse Papam coram Deo et esse coram hominibus*». Quod in sequentibus probat quia ad esse Papam requiritur quod sit vir et sit [F. 7v] christianus; in quibus agnoscendis possunt homines errare. Et in solutione secundi et tertii argumenti adversariorum multus est in hac re, et in toto illo tractatu. Nam contendit Papam per occultam haeresim esse depositum iure divino et illius haeresim ignorari posse; et consequenter quod haberetur Papa a tota Ecclesia et talis non esset.

[28] 14. *Ioannes Azorius*, lib. 8 Institutionum Moralium cap. 20 paragrapho «Quarto quaeritur» in fine (23) cum sciscitaretur quo pacto schisma, quo se quis ab Ecclesia segregat, contingat citra ullum intellectus errorem, responsionem his verbis adhibuit: «*Respondeo ex S. Thomae sententia 2.2 q. 39 a. 2 ad 3 et ex Caietani opinione, id explicantis eo loco et in Summa cap. schismatis crimen, inde accidere quod fieri possit, ut quis Romani Pontificis vel Ecclesiae imperium recuset, obtendens sui criminis rationem et causam, videlicet dicens Romanum Pontificem non esse legitime creatum, aut eum ob sua delicta potestate et auctoritate pontificia esse privatum atque expoliatum*». Non loqui autem hunc auctorem in dubio Pontificis, patet ex verbis Caietani, cuius ille sententiam sequitur in illo duplici loco, et praesertim in Summa loco citato, ubi sic loquitur (24): «*et similiter iuxta hunc quoque modum incurrit schisma, si quis non se habeat ex intentione ad Christi Vicarium in terris Romanum Pontificem indubitatum ut caput vice Christi istius corporis*, etc.». Sicque optime in fine illius capitis notavit Caietanus non incurri formaliter schismatis crimen in dubio Pontificis, cum ab eo se quis intendit separare. «*Immo tunc* (inquit ille) *nulli ut certo et indubitato Pontifici adhaerere tenemur, quia errandi periculo nullus se tenetur exponere.*» Igitur in sententia horum auctorum, quae una et eadem est, casu quo incurritur schisma, quod tantum indubitati capitis opponitur unitati [F. 8], nullum in fide errorem patitur intellectus.

[29] 15. *Dominicus Báñez*, 2.2 q. 1 a. 10 in prioribus commentariis

---

(22) A. SALMERÓN. *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum* t. 12 tr. 83 (Madriti 1601) p. 765s.

(23) A. AZOR S. I., *Institutiones morales* lib. 8 cp. 20 (Romae 1600) t. 1 col. 799

(24) T. DE VIO CAIETANUS, *Summula de peccatis* «Schismatis crimen» (Romae 1525).

dub. 2 ad 2 (25), multus est in hac re, ostendens id non esse de fide, etiam postquam Papa aliquid definierit de fide; sed quod iste singularis homo sit verus Papa, semper esse talem veritatem cui potest subesse falsum. Et tandem subdit: «*hoc enim dependet ex pluribus circumstantiis, quae possunt deficere, ut v. gr. necesse est illum esse baptizatum et fortassis non est baptizatus, et similiter pendet ex eo quod iste sit vir et fortassis est femina, sicut vulgo dicitur de Ioanne VIII*». Et plura ibi dicit (o) ad hoc propositum.

[30] 16. *Michael Palacios* in 3 dist. 24 disp. 2 ad 6 ad finem solutionis (26) sic protulit: «*Porro obicies forsan, quid ergo electio Pontificis huius aut illius potest esse ex iure nulla quia simoniaca vel alias; si ergo non est de fide quod hic est Papa vel ille, quomodo decissiones eius sunt de fide observandae ut de fide? At dicito, quando Papa toleratur ab Ecclesia Dei, quamvis electio eius sit ipso iure quassa, decissiones eius ut alia iudicialia sunt vigentia. Nam error publicus gesta iudicum sustinet. Quamquam igitur non sit de fide hunc esse Papam, at de fide est, quamdiu ab Ecclesia toleratur ut Papa, gesta illius habere papalem vigorem, praesertim in his quae iurisdictionis sunt*».

[31] 17. *Rodericus Dosma Delgado*, lib. 3 De auctoritate Sacrae Scripturae cap. 13 non longe a fine (27), cum obiecisset sibi indubia non esse Pontificum decreta quippe eorum firmitas a legitima Pontificum electione penderet, quae talis existimari contingeret et non esset, fatetur id accidere posse his verbis: «*certe quae ita legitima sit non cunctis evidentia, nec sacrae fidei certitudine constat, quae tantum adserit eum cui rite delectus sit Christi Vicarium in terris supremam potestatem super ecclesiasticam hierarchiam a Domino consequi*». Et in sequentibus late explicat, quomodo infallibilitas definitionum Pontificis non [F. 8v] pendeat ex eo quod sit de fide Papam definientem esse verum Papam.

[32] 18. *Aragon* 2.2 q. 1 a. 3 «circa solutionem ad quartum» sic ait (28): «*et confirmatur: absolute adoramus Pontificem et alios episcopos, et tamen non est certum de fide quod iste sit Summus Pontifex aut episcopus. Ergo idem dicendum est de hostia consecrata*».

(o) M *dicet;* Gr *adducit*

---

(25) D. Báñez, *In* 2.2 q. 1 a. 10 (Duaci 1615) p. 63 col. 1.
(26) M. Palacios, *In* 3 dist. 24 disp. 2 ad 6 (Salmanticae 1577) p. 245.
(27) R. Dosma Delgado, *De auctoritate S. Scripturae ac ea introductorum* cp. 13 (Pinciae 1594) fol. 62.
(28) P. Aragón, *In* 2.2 q. 1 a. 3 (Salmanticae 1584).

[33] 19. *Paulus Grisaldus Perusinus*, in suis Catholicis decissionibus verbo «adoratio» n. 4 (29), docens hostiam consecratam esse sine conditione adorandam, sic loquitur: «*nam nostrum est credere hostiam esse sub speciebus panis et vini et hoc praecipit fides, non tamen hanc hostiam; nec tamen conditione positiva adorare debemus; nam actus sacerdotis bonus est; nam nec Papam veneramur nec episcopos aut sacerdotes sub conditione, de quibus ignoramus an sint baptizati et vere ordinati*».

[34] 20. *Hieronymus de la Rua*. Controversia 3 scholastica paragrapho «quartae demum rationi» (30), loquitur sicut Driedonius, quem supra retuli, et admittit feminam posse in Papam assumi et Pontificem, eo ipso quod sit haereticus, quamvis occultus, esse depositum. Denique, respondens obiectioni sumptae ex perturbatione Ecclesiae quae inde sequeretur, inquit: «*rursus contingere posse in sacerdotem et episcopum ac in Summum Pontificem assumi hominem revera non baptizatum, qui verus putaretur Pontifex; et tamen tunc credendum esset, Christo semper suam Sponsam Ecclesiam scilicet protegente, inde non eventuram ecclesiastici ordinis confusionem*» (p).

[35] 21. *Sanctes*, repetitione 9 de Eucharistia cap. 4 paulo post medium (31), contendens hostiam consecratam non esse sub conditione adorandam, ait in haec verba: «*alioqui, si sub conditione adoraretur Christi caro in Eucharistia, nihil non sub conditione* [F. 9] *a christiano in religione agi oporteret: adeundi venerandique sub conditione essent episcopi, presbyteri atque alii omnes ministri, si nimirum legitime baptizati, ordinati rite ac legitime baptizarent, consecrarent, absolverent. Haec enim et similia pendent ex intentione tum ministri tum suscipientis*». Et paulo infra: «*hominibus enim humana sufficit certitudo*». Ecce haec omnia dicit ex intentione hominum pendere et solum humana certitudine constare, idque sufficere ut episcopos suscipiamus et veneremur, reliquosque Ecclesiae ministros; ubi non dubium quin comprehendat Summum Pontificem.

(p) Gr *perturbationem*

---

(29) P. GRYSALDUS O. P., *Decissiones fidei catholicae et apostolicae* «Adoratio» n. 4 (Venetiis 1582).

(30) HIERONYMUS DE LA RUA, *Controversiae theologicae partim positivae partim scholasticae* contr. 3 schol. (Romae 1584).

(31) CLAUDIUS DE SAINCTES O. S. A., *De rebus Eucharistiae controversis repetitiones* rep. 9 cp. 4 (Parisiis 1575).

[36] 22. Ex theologis denique *Melchior Cano* (32), vir acris ingenii et eruditione refertus, tametsi hanc nostram sententiam expressis verbis non affirmaverit, necessario tamen sequitur ex his quae docuit lib. 6 de Locis cap. ultimo paragrapho «sed et id postremo». Primo, quia ibidem sic ait: «*quod sacerdotes nostrae huius aetatis a veris episcopis fuerint consecrati, non est sacris litteris proditum; sed res gesta potius est, quae ex verbis et animo consecrantium pendeat*». Quis non videat idem necessario dicturum de baptismo et ordinatione et consecratione Summi Pontificis in episcopum? At nisi sit bene ordinatus et baptizatus non est verus Papa. Ergo sentit, esse verum Papam rem esse facti, non ad fidem pertinentem. Secundo, quia paulo infra sic scripsit: «*ad eumdem profecto modum, qui negaverit Romanum Pontificem eamdem habere potestatem, quam Petrus a Christo accepit, fidei adversarius censendus est, quamvis ex evangelio nihil aliud proxime colligatur, quam Petri successores eumdem habere cum Petro principatum. Quia si huic evangelicae conclusioni illam addas, episcopum Romanum esse Petri successorem, quam ex historiis ac traditione virorum gravissimorum accepimus, manifeste colligimus Romanum Pontificem et ceteris episcopis superiorem esse, et eamdem habere in Ecclesia* [F. 9v] *potestatem et auctoritatem, quam habuit Petrus*». Certe, si Romanum episcopum esse successorem Petri dixit ex sola fide historiae et hominum constare, multo potius diceret non esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam et Petri successorem, sed morali certitudine constare. Verum tamen est quod ille in eo falsum assumpsit, quod dixit sola fide hominum constare Romanum episcopum esse Petri successorem; quia hoc est de fide ex traditione et ex consensu Ecclesiae in hanc veritatem tamquam in dogma fidei, ut modo aliunde suppono, et ipse paragrapho sequenti approbat et sequitur.

[37] 23. Nec defuere ex iureconsultis qui eidem sententiae patrocinentur. Nam *Arnaldus Albertinus*, in tractatu De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis q. 5 in fine (33), cum eamdem definitionem praemisisset propositionis sapientis catholicam veritatem quam ex Gersone et Turrecremata supra retulimus, subicit haec verba: «*exempli gratia, quia nunc in Apostolica Sede sedet Ioannes Maria de Monte, ista propositio Ioannes Maria de Monte est Papa, est propositio sapiens catholicam*

(32) M. Cano, *De locis theologicis* lib. 6 cp. 8 (Matriti 1791) t. 1 p. 444.

(33) Arnaldus Albertinus, *De agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* q. 5 (Romae 1587). Jurista español, nacido en Mallorca, inquisidor en Valencia y en Sicilia, obispo de Patti.

veritatem». Quod in sequentibus probat eodem discursu, quo Gerson et Turrecremata, solumque in exemplo variavit personam. Ecce hic auctor docet istam propositionem *Ioannes Maria de Monte est Papa*, non esse de fide, sed sapientem fidem.

[38] 24. *Iacobus Simancas*, in Catholicis institutionibus titulo 54 n. 10 (34) retulit Gersonem, Turrecrematam et hunc Arnaldum Albertinum, approbavit eorum doctrinam et definitionem propositionis sapientis haeresim, non vero subiecit (q) exemplum. Credibile tamen est, quod si exempla allata ab his auctoribus displicerent, improbaret illa.

[39] 25. Referri solent pro hac sententia *Axiomata Christiana* lib. 2 a. 6 cap. 11 (35). Sed revera ibi nihil ad propositum. [F. 10] Et *Ocham* lib. 1 et 2 Dialogorum. Hunc vero auctorem non legi.

[40] In eadem tandem sententia sunt quotquot existimant Papam occultum haereticum esse ipso facto depositum. Cuius placiti fuere Turrecremata, Ioannes Driedo, Petrus de Bollo locis supra citatis et novissime *Alfonsus Salmeron* tomo 14 disp. 24 super ad Galatas 2 pag. 619 columna 1 ad initium (36) et plures alii; et quotquot recipiunt hanc opinionem ut probabilem licet falsam existiment, ut Caietanus et plures alii ex antiquioribus; immo quicumque illam non damnant ut erroneam, quam notam nullus hactenus illi inusit. Patet, quia omnes praedicti auctores nunquam docuerunt esse de fide quod Papa non sit occultus haereticus. Sunt etiam in hac nostra sententia, quotquot verum aut possibile iudicant feminam fuisse electam in Papam. In quibus est *Antonius* 2 p. titulo 16 cap. 1 paragrapho 7 (37). Rursus, quicumque existimant non esse de fide aliquod particulare Concilium generale fuisse rite congregatum, tametsi de fide sint quae in illo definiuntur; quia utrobique aequa militat ratio. In quibus est *Bellarminus* lib. 2 de Conciliorum auctoritate cap. 9 in solutione ultimae obiectionis (38). Quis ergo tot tam catholicos, pios et graves auctores erroris damnet, quos hactenus de hac sententia nullus

(q) M *subicit*

(34) I. Simancas, *Institutiones catholicae* cp. 30 n. 8 (Vallisoleti 1552) fol. 108.

(35) G. Casal, *Axiomata christiana ex divinis Scripturis et SS. PP. cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis* lib. 2 a. 6 cp. 11 (Conimbricae 1550) fol. 139ss.

(36) A. Salmerón, *Disputationes in epistolas D. Pauli* t. 2 lib. 6 disp. 24 (Madriti 1602) t. 14 p. 619.

(37) S. Antoninus, *Chronicon* p. 2 tit. 16 cp. 1 par. 7 (Lugduni 1586).

(38) S. Robertus Bellarminus, *De Conciliis et Ecclesia militante* lib. 2 cp. 9 n. 7ss.

reprehendit (r) vel notavit? Immo, cum nullus contra illos proferatur, ut iam urgeo secunda ratione.

[41] [PROBATUR 2.°] Secundo probatur eadem sententia *ab auctoritate negativa*, quae in proposito est validissimum argumentum. Quia non est dicendum esse de fide, quod a maioribus nostris nunquam audivimus esse de fide; sed nunquam hactenus audivimus hunc singularem hominem, v. gr. Urbanum vel Innocentium, esse verum Papam, fide divina constare; ergo id non est de fide. Maior propositio patet: nam quaecumque sunt [F. 10v] de fide, ad nos ex maioribus nostris pervenerunt, nec possumus aliquid credere fide divina nisi nobis ut tale sufficientur proponatur. Minor probatur: quia nullus hactenus ex Patribus Ecclesiae, nec ex classicis theologis, docuit esse de fide hunc singularem hominem esse verum Papam. Vel producat aliquis, si potest, aliquod illorum pro opposita sententia testimonium. Quod eo magis urget, quo ab Arrio usque ad nostra tempora haeretici Romani Pontificis auctoritatem impetere non cessarunt. Si hoc ergo esset dogma credendum, quemcumque singularem esse verum Papam, qui fieri potest quod nunquam id fuerit a Patribus vel scholasticis ut tale assertum vel propositum? Quin potius, quotquot rem in suis scriptis attigerunt, ut vidimus, clarissime docent id non esse de fide; idque tamquam omnino certum et indubitatum. Et quidem Augustinus ep. 165, quae est ad Generosum, indicare videtur possibile esse quod aliquis illegitime subrepat in Summum Pontificatum. Cum enim praemisisset in ordine Romanorum Pontificum a Petro usque ad Anastasium, qui (s) tunc praeerat, nullum fuisse donatistam, subiungit (39): «*in illum autem ordinem episcoporum, qui ducitur ab ipso Petro usque ad Anastasium, qui nunc eamdem cathedram sedet, etiamsi quisquam traditor per illa tempora subrepsisset, nihil praeiudicaret Ecclesiae et innocentibus christianis*». Quod si possibile est in sententia Augustini aliquem illegitime ascendere cathedram Petri, non erit de fide hunc singularem esse verum Papam; quia non potest esse verus Papa, nisi per legitimam successionem. Restat ergo nullum hactenus ex theologis docuisse, esse de fide, quod hic singularis homo sit verus Papa; immo e contra Augustinum aliqualiter indicasse oppositum, et reliquos quos memoravimus,

(r) M y Gr *reprehendidit*

(s) M añade tachado: *nunc eandem cathedram*

(39) S. AUGUSTINUS, *Epistola* 53 n. 3: ML 33, 197; CSEL 34, 154.

aperte docuisse. Ergo non est de fide hunc particularem hominem esse verum Papam.

[42] [F. 11] *Dices fortasse,* id non esse a theologis expressum quia omnibus erat notissimum et indubitatum dogma fidei. Sed, Deus bone, receptum et indubitatum dogma fidei potest dici illud quod tot saeculis tam graves tam catholici et recepti theologi negarunt? Nihil minus! Superest ergo non esse de fide, hunc singularem hominem esse verum Papam.

[43] [PROBATUR 3.º] *Tertio probatur* eadem sententia *a priori.* Nihil potest esse de fide, quod non sit revelatum a Deo; sed hunc particularem hominem esse verum Papam, non est revelatum a Deo; ergo non est de fide. Consequentia est manifesta. Maior indubitata, quia ratio formalis assentiendi alicui credibili fide divina est testimonium Dei revelantis, quod modo suppono. Minor probatur aperte: quidquid est revelatum a Deo, vel Scriptura canonica, vel traditionibus divinis, vel definitionibus Conciliorum, vel decretis Pontificum continetur, vel constat ex communi sensu Ecclesiae vel Patrum et Doctorum eius, qui in tale credibile tamquam in dogma fidei conspirarunt; nec hactenus fuit alia via catholicis suscipiendi divinas revelationes in fidem totius Ecclesiae, praeter has quinque. Sed nulla illarum revelatum est a Deo hunc particularem hominem esse verum Papam. Ergo non est revelatum. Rursus *probatur minor a sufficienti divisione.*

[44] Et *primo,* quod non sit revelatum in Scriptura. Nam cedo locum in quo habeatur talis revelatio. Producunt illa testimonia Mt 16 et Io 21, in quorum altero promissus est Petro primatus, in altero concessus non solum pro se sed etiam pro successoribus. Quia ibi est de fide successores esse futuros usque in consummationem saeculi; non nisi illos particulares, qui pro legitimis Pontificibus habentur. Ergo de fide est unumquemque illorum esse verum Papam. Et idem argumentum sumi (t) posset ex illo Lc 22 [32]: *confirma fratres tuos;* quod praeceptum datum est Petro et successoribus eius usque in consummationem saeculi.

[45] [F. 11v] Sed contra hanc solutionem est, quod nullus unquam Patrum sic exposuit. Conveniunt quidem omnes, primatum in illis locis pro Petro et legitimis successoribus eius esse institutum; atque ita hoc est de fide. Ceterum quod hic singularis homo sit legitimus Petri successor,

---

(t) M *summi*

utpote hic et nunc canonice electus, nullus unquam dixit in illis testimoniis contineri. Et quis credat, quod in illis verbis *tu es Patrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* (Mt 16 [18]) et in illis *pasce oves meas* (Io 21 [17]) sit revelatum, hunc numero hominem tali die ab his Cardinalibus esse electum ita legitime, ut neque in subiecto neque in electoribus nec in modo electionis esset aliquis defectus qui illam irritaret, atque adeo quod iste sit verus et legitimus successor Petri? Cum haec omnia tam sint incerta, quam ex voluntatibus hominum dependentia. Immo nec hic sensus cum illis verbis necessario connectitur. Patet, quia etiamsi hic homo hic et nunc non fuisset canonice electus, nihilominus illa verba essent vera. Si enim irrita esset eius electio, certe nihil aliud esset ac si sedes vacaret toto illo tempore, quo talis verus Papa existimatur; et revera vacabat, quamvis id non cognosceretur. Nihilominus vera essent verba Christi de institutione primatus. Ergo pariter sunt vera, etiamsi hic singularis homo non sit canonice electus. Quia in re idem est quod [non] sit canonice electus, et quod sedes vacet. Ergo talis sensus non necessario connectitur cum illis verbis. Et ulterius, quid si connectatur, vel illis aptetur? Numquid ideo erit de fide? Absit. Quia nullus unquam Patrum dixit hunc esse sensum ibi intentum a Christo, nedum (u) affirmavit talem expositionem esse de fide. Et constantissimum est in Ecclesia unius testimonii plures aliquando esse sensus probabiles, qui tamen non sunt de fide. At vero, ut ex illo testimonio esset de fide hunc [F. 12] particularem hominem esse verum Papam, prorsus necessarium erat esse de fide illum sensum intentum ibi fuisse a Christo.

[46] Et hinc praeterea, si de hoc particulari signato non est de fide esse verum Papam, quia haec veritas non necessario connectitur cum veritate verborum Christi, de nullo particulari signato poterit affirmari certitudine fidei quod sit verus Papa, cum non sit maior ratio nec specialior revelatio de uno quam de altero. Semper excipio Petrum.

[47] Ex quibus ad argumentationem factam, ad illum sensum ex praedictis testimoniis eliciendum, ut respondeam, age, argumentemur, si placet, ex aliis Scripturae testimoniis. Christus Dominus Lc 22 [19], dicens *hoc facite in meam commemorationem*, instituit sacerdotes perpetuo futuros in Ecclesia per continuatam successionem, quod est de fide certum; sed non possunt esse sacerdotes perpetuo in Ecclesia, nisi illi,

(u) M *necdum*

qui initiantur (v) sacerdotio, hic et nunc legitime initientur; ergo est de fide illos vere initiari. Et idem argumentum confici potest de institutione sacramenti eucharistiae et paenitentiae, ut ex illorum institutione in perpetuum duratura colligatur esse de fide hic et nunc conferri et perfici haec sacramenta. Similis prorsus argumentandi ratio, et pulchra sane, qua colligitur de fide esse istum verum sacerdotem, illum vere absolutum, has species rite consecratas. Sed nihil horum concedent, qui sic argumentantur; nec vero fas est concedi. Qua ergo ratione istae deductiones infirmantur, sic et illa qua contra nos utuntur. Porro collectiones istae nullae sunt. Quia ut promissio Christi et institutio perpetua illorum sacramentorum verificetur, non est necessarium quod constet de fide hic et nunc verificari, sed sufficit si in re conficiantur illa sacramenta; et idem iudicium est de reliquis. Sic in proposito.

[48] [F. 12v] Unde iam facile respondeo. De fide est illis locis primatum Petri perpetuum esse institutum a Christo, legitima Pontificum successione continuandum; et ita de fide est illum esse continuandum usque in consummationem saeculi, quantum sufficit ad perpetuitatem primatus; et consequenter futuros esse veros et legitimos Petri in illa dignitate successores. Non tamen ita, quod de singulis in particulari, vel de aliquo, constet certitudine fidei esse talem successorem legitimum. Nam ad hoc quod primatus sit in re perpetuus, sufficit in re sint legitimi successores Petri; non tamen est necessarium quod de singulis determinate constet de fide, esse veros Pontifices. Quare nec Christus promisit id divina revelatione constitutum. Iam ad formam argumenti, negatur ultima consequentia; quia primatus est in re perpetuus, ex eo quod in re et de facto sint legitimi successores, etiamsi de singulis vel de aliquo determinato non constet de fide esse verum Papam. Et merito id Christus non revelavit de aliquo particulari, tum quia ad regimen Ecclesiae et stabilitatem eius non est necessarium, ut latius patebit ex solutione tertii argumenti principalis, tum quia legitimam successionem uniuscuiusque particularis determinati reliquit Deus dependentem a pluribus factis et circumstantiis humanis, quas omnes simul in unoquoque concurrere, licet absolute posset, noluit tamen revelare; aut saltem non est de fide id revelasse, ut planum relinquitur ex dictis, et latius constabit ex dicendis.

[49] Iam *probatur secundum membrum minoris assumptae*, videlicet id non esse revelatum in aliqua divina traditione. Et quidem clarius est,

(v) M añade tachado: *in Ecclesia*

quam ut probari debeat. Nam quae talis traditio esse potest, quam a maioribus non accepimus? Vel producant unum saltem ex prioribus illis vel ex recen[F. 13]tioribus Ecclesiae Patribus, qui huius traditionis meminerint, a quo reliqui haurire possimus. Nullus omnino proferet. Ergo non est talis divina traditio. Nisi forte dicant, illam communi sensu Ecclesiae ad nos usque derivatam esse, et in illa (x) conservatam. Sed hoc in quinto membro impugnabitur.

[50] *Tertium membrum,* quod non sit revelatum aut tale esse non constet ex aliqua definitione Concilii, apertissimum est; quia nulla talis habetur Concilii determinatio.

[51] *Quartum vero membrum* similiter probatur, nempe quod non sit de fide ex definitione alicuius Romani Pontificis; quia nulla talis definitio exhiberi potest.

[52] Sed ecce proferunt determinationem illam Martini V, ex qua supra secunda ratione pro opposita sententia argumentabamur (40). Quia ex illa de fide est, quemcumque Pontificem Romanum legitime electum, qui pro tempore fuerit, esse verum Papam. Subdunt: ista propositio, *Clemens VIII est verus Papa,* est particularis propositio contenta sub illa universali et in illa revelata. Sed contra, qui sic diceret vel priores summulistarum regulas ignoraret. Nam particularis et subalternata alicuius universalis debet esse eiusdem subiecti et praedicati et solo differre signo, quod est a parte subiecti, v. gr. omnis homo est animal, hic homo est animal; et in proposito, omnis episcopus romanus legitime electus est verus Papa, hic episcopus romanus legitime electus est verus Papa. At in illa propositione particulari, quae subsumitur, est diversum subiectum; quippe deficit illud, *legitime electus.* Quare non potest sub illa universali, tamquam particularis, contineri. Quod praecipue verius est, quia quando conditio vel modificatio subiecti est ratio quare illi conveniat praedicatum, si non assumatur et verificetur modificatio vel conditio subiecti in propositione particulari, non bene infertur particularis ex universali nec in illa continetur. V. gr. *omnis homo* [F. 13v] *albus disgregat visum.* Si in particulari non assumatur eadem modificatio, ut dicam *hic homo albus disgregat visum,* non sequetur ex illa universali nec in illa continebitur.

(x) M *in illo*

(40) «Item, utrum credat, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, eius nomine proprio expresso, sit successor Beati Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesia Dei.» HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 915.

Et ut res clarior fiat, entimema illud, quo particularis propositio infertur ex universali, resolvamus, si placet, in syllogismum ibi virtute contentum. Videlicet, *omnis homo albus disgregativus est visus, sed hic homo est albus, ergo est disgregativus visus.* Nisi verificetur minor, non sequitur conclusio nec in illa maiori continetur. Sic in proposito, ratio quare aliquis sit verus Papa est quia est canonice electus; ergo si de aliquo particulari non assumam quod sit canonice electus, non possum inferre quod hic particularis sit verus Papa. Et rursus, non potest esse maior certitudo quod sit verus Papa, quam quod sit canonice electus; et non est de fide certum quod sit canonice electus, ex illo decreto Martini V. Immo, dum adicit illam conditionem subiecto, scilicet *canonice electus,* aperte ostendit se nihil determinare an hic vel ille sit canonice electus; sed dumtaxat, quod, qui sit canonice electus, quicumque ille sit, est verus Papa. Ergo ex illo decreto non habetur esse de fide hunc particularem hominem, exempli gratia Clementem VIII, esse verum Papam. Reliqua, quae ad illud decretum pertinent, in solutionibus argumentorum, ex illo positorum, adiciemus (41).

[53] *Quintum denique membrum probatur,* nempe quod non sit de fide ex consensu Ecclesiae vel Patrum et Doctorum in hanc veritatem tamquam in dogma fidei. Nam ubi est talis consensus quem hactenus non audivimus? Secundo, ducentis abhinc annis Gerson docuit apertissime hoc non esse dogma fidei, cui omnes subscripsere, ut vidimus, quotquot rem attigere usque ad nostra tempora. Nunquam illis Ecclesia aut illius Patres et Doctores se opposuere, nec illam sententiam erroris damnarunt et explodendam curarunt. Ergo nunquam [F. 14] fuit talis consensus Ecclesiae qualis intenditur et necessarius est ut res sit de fide.

[54] [PROBATUR 4.°] *Quarto principaliter argumentor ex parte subiecti,* non posse esse verum Papam, qui non sit proxime capax papatus; sed non est de fide aliquem particularem esse proxime capacem papatus; ergo nec quod sit Papa. Minor probatur, nam reliqua sunt nota. Et praemitto quod notanter dixi *proxime capax;* quia nolo immorari in prima et quasi remota capacitate, scilicet quod sit vir et non femina, quamvis et inde non leve posset sumi argumentum. Nam tametsi non contigerit (quod ego verum existimo), potuit tamen femina mentiri sexum et reputata vir assumi in Pontificem. Haec igitur omitto. Et venio ad proximam capacitatem. Nemo est proxime capax primatus, nisi qui sit vere

(41) Cf. infra n. [80s].

baptizatus; sed de nullo in particulari est de fide aut evidenter notum, esse vere baptizatum; ergo nec quod sit proxime capax papatus. Maior probatur: quia, ut patebit ratiocinatione sequenti, primatus integratur ex potestate ordinis et iurisdictionis; ergo qui non est capax sacramenti ordinis, non est capax dignitatis quae ex ordine integratur. Et adhuc probatur minor: quod aliquis sit vere baptizatus, per se et essentialiter dependet ex intentione baptizantis; illa non constat nec constare potest de fide, secundum revelationem quam hactenus suscepit Ecclesia, neque est evidenter nota; ergo nec quod aliquis sit vere baptizatus; ergo nec quod proxime capax primatus; ergo nec quod in re illum susceperit.

[55] [PROBATUR 5.°] *Quinto, sumo argumentum ex ipsa ratione et essentia primatus.* Quia iste integratur ex utraque potestate, ordinis scilicet et iurisdictionis; quod vel ex illo patet Mt 16 [19] *quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis.* Quibus verbis manifeste promittitur Petro potestas ab[F. 14v]solvendi etiam sacramentaliter; quam non potest habere nisi sit sacerdos. Pertinet etiam ad primatum, quod possit instituere et consecrare sacerdotes et episcopos; quod tamen sine charactere ordinis non posset. Itaque potestas ordinis essentialiter includitur in primatu, secundum suam completam et perfectam rationem. Sed non est de fide quod aliquis particularis susceperit characterem ordinis. Ergo nec quod de facto obtinuerit primatum, secundum suam completam rationem. Minor probatur eodem medio, quo utebar in praecedenti deductione: quia hoc pendet ex intentione ordinantis, quae tamen de fide non constat, sicut nec intentio baptizantis.

[56] [PROBATUR 6.°] *Sexto principaliter argumentor ex electione Summi Pontificis.* Non potest aliquis esse verus Papa, quin sit legitime et canonice electus; sed non et de fide aliquem particularem determinatum fuisse canonice electum; ergo non est de fide quod sit verus Papa. *Maior* manifesta est. Primo quia satis illam innuit Martinus V in verbis supra relatis (42). Secundo, quia, quamvis modum eligendi Summum Pontificem et Vicarium suum reliquerit Christus iuri humano (neque enim circa formam electionis futurorum Pontificum post Petrum aliquid sancivit, unde diversis temporibus diversa fuerunt iura electionis, ut notissimum est), tamen indubitatum omnino est, neminem posse esse verum Papam nisi per legitiman et canonican electionem secundum ius vigens tempore,

(42) Cf. supra nota 40.

quo assumitur in Papam. Tertio, quia alias quicumque schismaticus et in cathedram Petri iniuria subrepens, esset verus Papa; quod haereticum esse non dubito. Restat ergo, quod sine canonica electione nullus potest esse verus Papa. Et haec erat maior.

[57] Iam *probatur minor* variis et urgentissimis rationibus. *Primo*, quia ex decreto Alexandri III in Concilio Lateranensi (refertur cap. *Licet* de electione (43) non est canonica elec[F. 15]tio nisi saltem ex consensu duarum partium illustrissimorum Cardinalium eligentium; et aliter facta electio est irrita et nulla; et sic electus in Pontificem assumi non potest; quin, si aliud praesumpserit, gravi poena mulctatur illis verbis: «*praeterea si a paucioribus, quam a duabus partibus, aliquis electus fuerit ad apostolatus officium, nisi maior concordia intercesserit, nullatenus assumatur; et praedictae poenae subiaceat, si humiliter noluerit abstinere*». Quid ergo? potest esse de fide aliquem electum esse a duabus partibus? Numquid id non constat ex testimonio regulantium numerantiumque suffragia, qui, ut homines, fallere possunt et falli? Vel etiam erit de fide, illos in regulando et renunciando nec decipi nec decipere potuisse, et consequenter in illo actu humanam prorsus conditionem exuisse? Unde haec omnia astruentur? Ubinam illa revelata sunt?

[58] *Secundo* probatur eadem minor ex constitutione felicis recordationis Iulii II. Habetur tomo 5 Conciliorum in Concilio Lateranensi sub eodem Iulio sessione 5 (44). Sic habet: «*Iulius, episcopus etc*», et infra: «*apostolica auctoritate et de potestatis nostrae plenitudine statuimus, ordinamus, decernimus et definimus, quod, si (quod Deus pro sua clementia et in omnes bonitate avertat) contigerit, postquam nos vel successores nostros successive ipse Deus ab huiusmodi universalis Ecclesiae regimine absolverit, humani generis inimico procurante, et ambitione seu cupiditate ad hoc inclinante seu impellente, electionem Romani Pontificis ab eo quem eligi contigerit, vel ab aliquo seu aliquibus de coetu Cardinalium quomodolibet votum dantibus, per simoniacam haeresim in dando vel promittendo vel recipiendo pecunias, bona cuiuscumque generis, castra, officia vel beneficia, seu promissiones vel obligationes, commissam per se vel alium seu alios quomodo*[F. 15v]*cumque et qualitercumque, etiam in duarum partium vel omnium Cardinalium unanimi concordia,*

(43) CIC Decr. Greg. I, 6, 6 (RICHTER 2, 49). El Concilio citado es el Lateranense III (1179), cuyos decretos pueden verse en HARDUIN, 6, 1672ss.

(44) Conc. Lateranense V sess. 5 (HARDUIN, *Acta Conciliorum* 9, 1657-1659).

quomodolibet, etiam per viam assumptionis unanimiter nemine discrepante, etiam sine scrutinio, factae, celebrari vel fieri, non solum huiusmodi electio vel assumptio eo ipso nulla exsistat et nullam sic electo vel assumpto administrandi in spiritualibus et temporalibus facultatem tribuat, sed etiam contra dictum sic electum vel assumptum, de simoniaca labe a quocumque Cardinali, qui eidem electioni interfuerit, opponi et excipi possit, sicut de vera et indubitata haeresi; ita quod a nullo pro Romano Pontifice habeatur; quin immo sic electus a priori suo Cardinalatus etc». Et infra: «*nec huiusmodi simoniaca electio per subsequentem ipsius inthronizationem, seu temporis cursum, aut etiam omnium Cardinalium adorationem seu obaedientiam, ullo (y) unquam tempore convalescat*». Et infra: «*non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, et praecipue felicis recordationis Alexandri Papae III quae incipit Licet de evitanda etc*». Et infra: «*decernentes, ex tunc irritum et inane, si secus super his vel aliquo praemissorum a quoquam, scienter vel ignoranter, etiam per nos, attentare contigerit*». Hac igitur praemissa constitutione cautum est, quod, si in electione Romani Pontificis elector aliquis vel electus fuerit labe simoniae infectus, sit ipso iure irrita et nulla; et item, quod ab uno solo ex illustrissimis Cardinalibus de simonia opponi et excipi possit, sicut de manifesta haeresi. Quae constitutio hodie viget, et in conclavi simul cum reliquis constitutionibus ad electionem pertinentibus electoribus intimatur. Quid ergo? De fide erit nullum electorem aut electum esse simoniacum? Quod vitium, tametsi credam a sacro Cardinalium collegio longe abesse, tamen non est de fide quod in electione alicuius Romani Pontificis non intercedat. Quod vero ex hoc defectu electio sit irrita et nulla, docuit [F. 16] Cardinalis Hieronymus Albanus libro de potestate Papae et Concilii 2 p. n. 166, et late sequitur et probat tractatu de Cardinalatu q. 15 (45), ubi plures ad hoc refert auctores et tandem subdit: «*hodie autem praedicta indubitati iuris esse arbitror per extravagantem Iulii II, a qua et huiusmodi electiones irritae fiunt et hoc modo electos Apostolicos non Apostolicos appellandos esse praecipitur*».

[59] *Tertio* probatur eadem minor cap. *Cum inter* de electione, paragrapho *Ideoque causam* (46), qui suspensus est privatur iure eligendi

(y) M *nullo*

(45) CARD. IO. HIERONYMUS ALBANUS, *De potestate Papae et Concilii* p. 2 n. 166 (Venetiis 1544); *De Cardinalatu* q. 15 (Romae 1541).

(46) «Ideoque causam ipsam sub ea forma vobis duximus de consensu partium commitendam, ut, si constiterit quod electio fuerit facta a suspensis, ea omnino cassa-

ex quo sic: non est de fide aliquem vel aliquos necessarios ad complendum numerum duarum partium non esse suspensos, ergo non est de fide electionem fuisse canonicam, ergo nec quod sic electus fuerit verus Papa. Quod argumentum maxime urget de illis qui praecesserunt Alexandrum III, qui edidit constitutionem illam *Licet de evitanda*, de qua supra (47), per quam haec exceptio non videtur admitti in electione Summi Pontificis.

[60] *Q̄uarto*, etiam electus Pontifex per metum in re non adipiscitur primatum ex decreto Concilii Constantiensis sessione 39 illis verbis (48): «*quod si forte electionem Romani Pontificis per metum, qui caderet in virum constantem, seu impressionem de cetero fieri contingat, ipsam decernimus nullius efficaciae vel momenti, nec posse per sequentem consensum, etiam metu praedicto cessante, ratificari vel approbari*». Quod decretum confirmatum fuisse a Martino V, sumitur ex Platina in vita eiusdem Pontificis (49); et Cardinalis Hieronymus Albanus, tractatu nunc citato q. 16 (50), defendit ex hoc defectu electionem esse ipso iure irritam. Sed non est de fide, non intercessisse metum gravem in electione. Ergo nec electionem esse canonicam. Ergo nec est de fide electum esse verum Papam. Omitto cap. *Si quis pecunia* 79 d. et cap. *In nomine Domini* 23 d. (51), ex quibus ad propositum de forma electionis posset etiam sumi argumentum.

[61] [F. 16v] *Quinto*, etiamsi electo Pontifici nulla alia exceptio posset opponi praeterquam defectus duarum partium, ex dicto cap. *Licet* (52), tamen inde non colligitur quod iam electo vel renuntiato non possit opponi hic defectus ex incuria, dolo vel fraude regulantium. Si quidem talis error, dolus vel fraus contingere posset, et sufficienter probari; ergo signum est, dubium esse posse de legitimitate electionis; et consequenter non esse de fide electionem esse legitimam. Et haec erat minor. Sequitur ergo conclusio, quod non sit de fide aliquem particularem determinatum esse verum Papam.

---

ta, ipsi monasterio... de persona idonea consulatur.» CIC Decr. Greg. I, 6, 16 (RICHTER 2, 55).

(47) Véase el texto en el n. [57].

(48) Conc. Constantiense sess. 39 (HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 857).

(49) B. PLATINA, *Liber de vita Christi ac de vitis Summorum Pontificum omnium* (Venetiis 1479).

(50) CARD. IO. HIER. ALBANUS, *De Cardinalatu* q. 16 (Romae 1541).

(51) CIC Decr. I, 79, 9 (RICHTER 1, 239); Decr. I, 23, 1 (RICHTER 1, 68).

(52) CIC Decr. Greg. I, 6, 6 (RICHTER 2, 49)

[62] *Sexto* pro eadem minori. Ut electio sortiatur effectum, prorsus necessarium est ut consentiat electus electioni de se factae, ut docuit Castro lib. 2 de iusta haereticorum punitione cap. 23 (53) et Augustinus de Ancona De potestate ecclesiastica q. 4 a. 3 in corpore ad finem (54) et quotquot docent post semel acceptatam electionem posse Papam renunciare papatui iuxta cap. 1 *De renuntiatione* lib. 6 (55). In quibus sunt Alvarus Pelagius lib. 2 De planctu Ecclesiae a. 10 et 11 (56), Augustinus de Ancona quaestione illa per plures articulos, Aegidius Columnius tractatu De renuntiatione Papae (57) et communiter iureconsulti in dicto cap. 1 *De renuntiatione* lib. 6. Itaque, ut firma sit electio, necessarius est consensus electi, quod vel ipse usus manifeste comprobat; sed quod electus vere consenserit non est de fide, nec evidenter notum, potuit enim exterius fingere consensum et interius dissentire; ergo nec est de fide, quod rata et firma sit electio; ergo nec quod electus sit verus Papa.

[63] Et antequam hinc discedam (z), efficaciter argumentor ab auctoritate Romanorum Pontificum Nicolai II, Alexandri III et Iulii II, quorum sunt decreta in hac ratiocinatione relata. Cum enim in quibusdam casibus irritaverint electionem Romani Pontificis ipso facto, ut nullum ius tribuat electo, etiamsi ipse ut Papam se gerat et ut talis habeatur, apertissime senserunt non esse de fide aliquem particularem esse verum Papam, sicut nec quod in alicuius electione circumstantiae irritantes non intercesserint. [F. 17] Quare ex vitio electionis posse contingere, ut qui existimatur Papa non sit verus Papa, aperte docuerunt et merito Baldus, l. fin. c. sententiam rescindi non posse, his verbis: «*princeps enim legitime electus est in terris Deus, maxime Papa; sed non legitime electus, est diabolus in terris et apostata* (79 *dicto cap. si quis*), *et ideo non habet claves regni, sed inferni*»; et Augustinus de Ancona De potestate Ecclesiae q. 2 a. 5, Cardinalis Hieronymus Albanus locis supra citatis, et Alvarus Pelagius lib. 2 de planctu Ecclesiae a. 10 consideratione 1.

(z) M *discedant*

(53) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 2 cp. 23 (Salmanticae 1547) fol. 161v.

(54) AUGUSTINUS TRIUMPHUS O. S. A., *Summa de potestate ecclesiastica* q. 4 a. 3 (Romae 1473).

(55) CIC VI Decr. I, 7, 1 (RICHTER 2, 929s).

(56) ALVARUS PELAGIUS, *De planctu Ecclesiae* lib. 2 a. 10s (Lugduni 1517) fol. 110-112.

(57) AEGIDIUS ROMANUS (COLONNA), *De renuntiatione Papae*; editado por ROCABERTI, *Bibliotheca Maxima Pontificia* 2, 1ss (Romae 1697).

[65] [PROBATUR 7.º] *Septimo principaliter argumentor ex tempore in quo incipit esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam.* In quo nec inter se conveniunt pauci illi recentiores, quibus opposita arrisit sententia; quibusdam affirmantibus rem esse de fide ab ipsa electione Cardinalium, alii ex quando Ecclesia renuntiatum Papam ut talem suscepit et venerata est. Sed prius quam utrumque impugnem, praemittamus, si placet, aliud esse rem esse de fide et revelatam a Deo, et aliud quod mihi v. gr. sit sufficienter proposita, ac perinde quod ego tenear credere; et eadem ratio est de aliis fidelibus. Notissimum hoc est et probatione non indigens, siquidem ipsa vulgatissima fidei dogmata non obligant ad credendum illum, cui non sunt sufficienter proposita. Hinc ergo, non contendo ex quando teneantur fideles ad praestandum assensum fidei divinae huic propositioni *Clemens est verus Papa,* sed ex quando illa sit de fide et a Deo revelata, vel saltem ex quando caepit ut talis innotescere. Iam ergo ad propositum: probo rem esse de fide, antequam Papa ut talis suscipiatur ab universa Ecclesia. Quod sic deduco: Cardinalibus regulantibus suffragia est de fide hunc esse verum Papam, antequam electus renuntietur toti Ecclesiae; ergo antequam suscipiatur ab ea, iam est de fide illa propositio. Antecedens probo: nam procul dubio in opposita sententia dicen[F. 17v]dum est, quod quandocumque alicui constat omni certitudine possibili in tali casu aliquem esse canonice electum in Papam, iam constat esse de fide illum esse verum Papam; sed hoc modo constat regulantibus antequam renuntient electionem factam; ergo iam illis est de fide. Patet consequentia, quia iam illis constat canonica electio omni certitudini possibili in tali casu. Et hinc ulterius, ergo et cum primum illa electio renuntiatur vel intimatur reliquis electoribus in conclavi, iam illis est de fide illum renuntiatum esse verum Papam. Consequentia tenet ex eodem principio. Et inde ulterius, ergo reliqui omnes fideles et tota Ecclesia, quandocumque audit a Cardinalibus Urbanum v. gr. esse rite electum, tenetur fide divina credere illum esse verum Papam et ut talem suscipere. Ergo iam erat de fide, priusquam suscipiatur a tota Ecclesia. Immo et quicumque fidelis tenebatur fide divina id credere, dummodo esset sibi sufficienter propositum, puta a todo Collegio Cardinalium, vel aliquibus eorum serio, ut decet, rem agentibus; quia haec erat sufficientissima certitudo de canonica electione. Concedent sane has omnes deductiones, nec video qualiter negari possint. Restat ergo falsum esse secundum quod asserebatur, nempe illam propositionem tunc incipere esse de fide quando electus a tota Ecclesia suscipiebatur ut Papa. Iam impugno primum, videlicet esse de fide ab ipso

puncto regulationis. Nam mirum prorsus est, quod ex simplici facto regulationis, in quo potuit esse deceptio vel ex errore numerantium vel ex dolo et mendacio illorum, agnoscatur revelata illa propositio, quae antea talis non agnoscebatur; nec vero audita erat. Et magis mirum, quod de novo Ecclesia modo incipiat agnoscere ut revelatam illam propositionem, quam antea nec audiverat; et quod sub interminatione perfidiae teneatur alli assentire fide divina, sine nova revelatione, sine novo Concilio vel decreto Pontificis, sine novo consensu Ecclesiae, [F. 18] ex solo simplici facto quorumdam hominum, in quo, ut iam vidimus, ex pluribus capitibus potuit esse deceptio. Nam dato quod illa propositio esset implicite revelata in aliquo Scripturae testimonio vel definitione Pontificis vel Concilii, non potuit incipere esse de fide explicite ex solo quorumdam hominum facto, sine aliqua nova explicatione infallibilis auctoritatis. Nisi iam dicant, testimonium illud Cardinalium regulantium esse infallibile. Quod tamen in catholici hominis mentem non veniet.

[66] [PROBATUR 8.°] *Octavo argumentor ex consequentibus.* Nam ex contraria opinione sequitur confundi schisma et haeresim, aut saltem schisma per se opponi fidei et non soli caritati, vel denique schisma separari non posse ab haeresi vel errore. Cuius oppositum docuit eleganterque probavit Divus Thomas 2.2 q. 39 a. 1; legatur in corpore ad finem et in solutione ad 3, ubi docet, quod, tametsi omnis haereticus sit schismaticus, non tamen e contra schismaticus est haereticus. Quod omnino falsum est in contraria opinione. Legatur etiam Augustinus Anchinotanus, De potestate ecclesiastica q. 25 a. 1 et 2 (58). Et S. Thomam sequuntur plures ex iureconsultis qui habentur tomo 11 tractatuum. Praecipue tamen legatur Ioannes Azorius lib. 8 Institutionum Moralium cap. 20 quaesito 4 in fine (59), ubi disserte hanc nostram tradidit sententiam. Quod vero sequatur inconveniens illatum, patet. Quia si est de fide hunc esse verum Papam, quicumque negaret illum esse talem, nec ut talem susciperet, simul esset haereticus et schismaticus. Quare, non dubium quin S. Thomas et omnes eius discipuli sint huius nostrae sententiae. Et urget quod acute notavit Castro lib. 1 contra haereses cap. 9 citato (60), quod schismatici nunquam hactenus sint habiti haeretici, etiamsi aliquando haereticorum poenam sustinuerint vel posset illis infligi;

---

(58) AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de potestate ecclesiastica* q. 25 a. 15 (Romae 1473).

(59) I. AZOR S. I., *Institutiones Morales lib.* 8 cp. 20 (Romae 1600) t. 1 p. 799.

(60) A. DE CASTRO, *Adversus haereses* lib. 1 cp. 9 (Venetiis 1546, p. 97s.

quia merito eadem poena diversis delictis imponi potest. Ex quibus etiam sequitur, esse nostrae sententiae illos aucto[F. 18v]res, qui, cum dicant haereticos non essse membra Ecclesiae, schismaticos tamen inter membra connumerant. Frustra enim et ridicule ista distinguerent, si schisma non posset ab haeresi separari.

[67] [PROBATUR 9.°] *Nono et ultimo argumentor ab exemplo.* Unum et alterum referam quae rem non mediocriter confirmabunt. *Primum sit de S. Felice,* qui secundus dictus est et fuit quartus ante Gregorium Magnum, quem Ecclesia multis abhinc annis peculiari officio ut Papam et Martyrem colit. Hic electus fuit, pulso Liberio Papa, industria et potentia Constantii Imperatoris Arriani. Pulsus autem fuit Liberius et exilio relegatus in Thraciam, quia Arrianis noluit consentire. Et eodem Imperatore agente, in eius locum suffectus est Felix, vivente Liberio et tunc sane pro nicaena fide strenue dimicante. Ergo Felix non est verus Papa, vel saltem non est de fide fuisse verum Papam. Patet, quia, legitimo Papa vivente, non potuit alter eligi. Et hinc fortasse, ut refert Theodoretus lib. 2 Historiae cap. 17 (61), populus romanus nolebat cum hoc Felice communicare. Et fortasse hinc etiam ab Augustino ep. 165 (62), quae est ad Generosum, et Optato Milevitano lib. 2 contra Parmenianum (63), inter Pontifices non recensetur; sed Damasum dicunt successisse Liberio.

[68] *Dicet aliquis* Liberium, tandem victum taedio exilii, Arrianis subscripsisse; et ideo tamquam haereticum fuisse depositum; et saltem ex illo tempore Felicem fuisse legitimum Papam, ex tacito consensu cleri romani, ad quem tunc electio pertinebat. Sed contra, ut gravissimi testantur auctores, Liberius adhuc tempore exilii sui fuit integer in fide. Legatur Severus Sulpicius lib. 2 Sacrae Historiae (64), Socrates lib. 2 cap. 29 (65), Theodoretus lib. 9 cap. 37 (66); et Ambrosius lib. 3 De virginibus ad initium (67) appellat illum beatae memoriae Pontificem. Quodsi alii auc-

---

(61) THEODORETUS, *Historia Ecclesiastica* lib. 2 cp. 14, en la edición de SCHULZE, reproducida por Migne, que sigue la división hecha por Sirmondi (MG 82, 1039); en la edición reciente de PARMENTIER vuelve a ser lib. 2 cp. 17 (GChS 19, 137).

(62) S. AUGUSTINUS, *Epistola* 53 n. 3: ML 33, 196; CSEL 34, 154.

(63) S. OPTATUS MILEVITANUS, *De schismate Donatistarum adversus Parmenianum* lib. 2 n. 3: ML 11, 949; CSEL 26, 37.

(64) SULPICIUS SEVERUS, *Historia Sacra* lib. 2 cp. 39: ML 20, 151; CSEL 1, 93.

(65) SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* lib. 2 cp. 37: MG 67, 321.

(66) THEODORETUS, *Historia Ecclesiastica.*

(67) S. AMBROSIUS, *De Virginibus* lib. 3 cp. 1 n. 1: ML 16, 219.

tores, ut Hieronymus in Chronico, anno 351 (68), et Athanasius [F. 19] epistola ad solitariam vitam agentes (69), dicunt Liberium Arrianis consensisse victum exilio vel metu mortis, saltem res fuit eo tempore dubia; quia plures utriusque partis auctores eodem tempore vixerunt, et Rufinus eiusdem etiam aetatis de illa dubitanter loquitur lib. 1 Historiae cap. 27 (70); et stante dubio de delicto non potuit Liberius iuste deponi, quia necesse est sit plane convictus de crimine.

[69] *Dicet aliquis secundo:* communicabat cum Arrianis et agens Sirmii consensit damnationi et eiectioni Athanasii a sua sede Alexandrina. Sed contra hoc, etiam dato, urget adhuc exemplum. Nam constat noluisse subscribere confessioni illius conciliabuli; quin potius, tunc catholicam suam fidem publica confessione protestatum fuisse. Illa vero quae obiciuntur, etsi crimina sint et de illis demus fuisse convictum, non tamen talia sunt quod ob illa possit iuste deponi. Siquidem Athanasio alia etiam crimina obiciebantur, tametsi falso, propter quae potuit illius damnationi consentire. Nec vero credi potest fidem eius damnasse, quam eodem tempore Liberius ipse publice professus est; aut saltem de errore contra illam non fuit convictus; vel ut minimum, non est certum ob illa crimina, etiam plane probata, potuisse Liberium iuste deponi. Ergo nec quod potuerit Felix rite eligi; et consequenter nec erit de fide quod sit verus Papa. Et tamen, ut talis suscipitur ab Athanasio Patriarcha Alexandrino in epistola ad eumdem Felicem (71) et ut talis colitur ab Ecclesia multis abhinc annis (72). Quare de illo certum est inter catholicos fuisse verum Papam. Et tamen non videtur de fide esse, quod sit verus Papa, nisi velis esse de fide, vel omnino certum, Liberium fuisse haereticum, vel de haeresi sufficienter convictum. Quem tamen pie ab hac nota defendunt plures huius tempestatis auctores, in quibus Bellarminus lib. 4 de Romano Pontifice cap. 9 (73), Albertus Pighius Campensis lib. 4. Monarchiae ecclesiasticae (74) et Stanislaus Hosius lib. 2 De [F. 19v] legitimis

---

(68) S. HIERONYMUS, *Chronicon*, ad ann. 354: ML 27, 501s.

(69) S. ATHANASIUS, *Historia Arianorum ad monachos* 41: ML 27, 501s.

(70) RUFINUS, *Historia Ecclesiastica* lib. 1 cp. 27: ML 21, 498.

(71) Entre las obras espurias de S. ATANASIO: MG 28, 1473ss.

(72) Véanse los BOLANDOS, *Acta Sanctorum*, Iul. 7, 54ss. Sin embargo, sobre la confusión de este Félix con otro mártir romano de igual nombre, véase DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, introd. p. CXX-CXXV.

(73) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 9 n. 5.

(74) A. PIGHIUS, *Hierarchiae Ecclesiasticae assertio* lib. 4 (Coloniae 1544).

iudicibus rerum ecclesiasticarum aliquanto post medium (75) ubi plura erudite congerit.

[70] *Sed age,* demus Liberium fuisse arrianum, et iure a sede sua pulsum, et loco eius legitime substitutum Felicem. Difficultas eadem perseverat. Nam quomodo iterum, pulso Felice, Liberius restitutus est, toto acclamante et suscipiente populo romano? Dices fortasse: Felix fuit arrianus, qualiter locutus videtur Hieronymus in catalogo in Acatio (76), et ideo iure depositus; et Liberius, iam correctus, non tam restitutus, quam denuo electus. Sed contra, quoniam Ecclesia Felicem ut Martyrem colit, quia pro defensione fidei Nicaenae, dum pontificatum agebat, Constantium Imperatorem arrianum ut haereticum damnavit, et ab illo martyrio coronatus est. Quamdiu ergo Felix et Liberius convixerunt, postquam restitutus est Liberius, nescio de quo illorum dicas esse de fide fuisse verum Pontificem. Et tamen alter illorum fuit verus Papa, utpote alterius electio et institutio legitima fuit atque canonica. Ergo de singulis, quos ut Papas suscipimus, non est de fide certum, esse veros Papas.

[71] *Secundum exemplum sit de Formoso,* quem quinque annis et sex mensibus sedisse in cathedra Petri et ab universa Ecclesia ut verum Papam fuisse susceptum, omnes testantur historiae. Et tamen successor eius, Stephanus VI, declaravit illum non fuisse verum Papam, nec ut talem habendum. Cui Stephano, cum tres Pontifices ordine succedentes contradixissent, praecipue Ioannes IX in Concilio episcoporum, statuens et declarans Formosum fuisse verum Papam et ut talem habendum et omnia eius acta rata esse firma et observanda, Sergius III, Ioannis IX successor, e contra determinat Formosum non fuisse verum Papam nec ut talem habendum. De qua historia legatur Bellarminus lib. 4 de Romano Pontifice cap. 12 (77).

[72] Postulo ab auctoribus oppositae sententiae, an sit de fide [F. 20] Formosum fuisse verum Papam. Affirmabunt profecto de fide esse, nisi forte ob aliquale schisma, quod tunc fuit, illo Cardinale ambiente pontificatum qui postea vere fuit Papa Sergius III, velint non esse de fide Formosum fuisse verum Papam. Sed contra, schisma illud fuit brevis-

(75) ST. HOSIUS, *Confutatio Prolegomenon Brentii* lib. 2 (Opera, Venetiis 1573) fol. 225.

(76) S. HIERONYMUS, *De viris illustribus* 98: ML 23, 738; TU 14, 47. Pero nótese que el epiteto de «arriano» añadido a Felix, está interpolado.

(77) S. ROBERTUS BELLAMINUS, *De Summo Pontifice* lib. 4 cp. 12 n. 13-17.

simum et postea usque ad finem vitae Formosus (a) pacificus fuit in pontificatu romano et ab universa Ecclesia ut Pontifex susceptus. Ergo toto illo tempore eadem certitudine fuit verus Papa, ac si nullum schisma in eius electione fuisset. Quodsi ex hoc capite potuit de illo dubitari, potuit pariter de quatuor Pontificibus, qui ab illo intercesserunt usque ad Sergium III; poterit etiam de Ioanne XXII, de Eugenio IV et de reliquis, in quorum tempora aliquod incidit schisma. Quod dici non potest. Igitur erit de fide Formosum fuisse verum Papam. Ergo Pontifices Stephanus VI et Sergius III, qui contrarium asseruerunt, fuerunt haeretici vel errarunt contra fidem; praecipue Sergius, qui Formosum damnavit contra sententiam Ioannis IX et Concilii sub illo celebrati. Fatebuntur fortasse consequentiam adversarii. Sed tunc contra illos est primo, quia ut Pontificibus deferant, quosdam haeresis damnant; quasi pium non sit et gloriosum neminem hactenus pontificem Romanum fuisse haeresi infectum. Sequitur secundo, quod Stephanus et Sergius errarunt ut Pontifices. Consequens est haereticum; ergo antecedens falsum. Sequelam probo: id decernunt ut Pontifices, quod toti Ecclesiae ut credendum et observandum proponunt; sed taliter proposuerunt et determinarunt Formosum non fuisse verum Papam; ergo etc. Vide in quas angustias se coniciant isti, ut suam sententiam mordicus defendant.

[73] Tertio, agamus mitius cum illis. Errarint dumtaxat ut particulares personae, quod sine periculo in fide posset affirmari. Tunc insto: quomodo ergo Ecclesia Pontificem haereticum passa est [F. 20v] quousque ille naturali morte vitam finivit? quomodo tam Stephanum VI quam Sergium III non deposuit, errorem contra fidem publice dogmatizantes? quid ergo? mallent fateri Ecclesiam tunc errasse non deponendo unum et alterum Pontificem, haereticum et dogmatizantem haeresim et inde exponendo se periculo in fide, quam recognoscere non esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam?

[74] *Ex his quae dicta sunt, facile reicitur secunda sententia* supra relata, nempe esse per se secundo de fide, hunc particularem hominem esse verum Papam. Nam praemissa omnia argumenta satis probant, id nullo modo ad fidem divinam pertinere. Specialiter tamen contra illam sententiam est primo, quod loquitur contra omnes theologos. Nullus enim hactenus distinxit assensum fidei in per se primo, et per se secundo. Agnoverunt theologi hanc distinctionem in obiecto materiali fidei; ut ea

(a) M *Formosius*

dicant credibilia per se primo ad fidem pertinere, quae per se conducunt ad vitam aeternam, cuiusmodi sunt mysterium Trinitatis, Incarnatio et Passio Christi Domini. Alia vero dicunt esse secundaria obiecta fidei, quae, licet sint expresse revelata, non tamen ita per se conducunt ad salutem; ut quod David habuit fundam; licet in aliquo sensu mystico vel allegorico possint ad salutem aliqualiter conferre. At in ipso obiecto formali vel assensu fidei, nullus ita distinxit. Sed omnes conveniunt omnia aeque esse credenda, eodem assensu et eadem certitudine, si sufficienter proponantur et sit actus circa illa. Secundo, id probat manifesta ratio. Nam id quod dicitur credendum per se secundo, vel revelatum est a Deo vel non; si est revelatum, ergo participat eamdem rationem formalem obiecti cum reliquis revelatis, ergo per se et adaequate pertinet ad eumdem habitum; si non est revelatum, non potest credi fide divina nec per se primo, nec per se secundo. Et hinc tertio, omnino [F. 21] falsum est, quod possit subesse falsum illi, quod creditur fide divina, quomodocumque credatur. Nam si fide creditur, ergo est revelatum a Deo; ergo non potest esse falsum. Patet, quia Deus nec fallere nec falli potest. Et si semel admittamus falsum esse posse quod Deus revelat, testimonium Eius erit fallibile, et consequenter nihil constans in fide. Subiciamus exemplum: tam impossibile est falsum esse quod David habuerit fundam, quam quod Verbum carnem assumpsit; siquidem utrumque est a Deo revelatum. Denique, si hunc particularem hominem esse verum Papam est revelatum a Deo et fide divina creditum, licet per se secundo, ergo qui oppositum diceret esset haereticus, sicut qui negaret David gestasse fundam et Tobiam habuisse canem. Sed hic auctor eum, qui negaret hunc esse verum Papam, solum damnat temeritatis et suspicionis in fide (78). Ergo illud non erat creditum fide divina adhuc secundario.

[75] Satis, ut credo, probatum relinquitur ex dictis, vel veram, vel saltem probabilem et ab omni nota liberam, esse sententiam illam, quae affirmat non esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam. Quod ut clarius fiat ex solutione argumentorum in oppositum, iam ad illa diluenda progredior.

[76] [SOLUTIO OBIECTIONUM.] *Ad fundamentum Gregorii de Valentia ut respondeam* (79), *primo* suppono adhuc sub iudice litem esse, an pro-

(78) Véase en la nota 4.ª el texto aludido de la tesis de Báñez.
(79) Véase supra n. [6].

positio, cui assentimur ex vi discursus, et non aliunde, possit esse de fide, pluribus et non minoris notae theologis asserentibus talem propositionem ex vi discursus non esse de fide; quia fides divina non est discursiva, sed immediate innititur revelationi Dei. Quare, licet efficax esset discursus istius auctoris, probaret quidem propositionem esse certam; non tamen probaret esse de fide, nisi aliunde constet ese revelatam in Scriptura definitione Pontificis vel Concilii etc. Et tamen satis pro[F. 21v]batum est supra, illam non esse revelatam.

[77] *Secundo,* quidquid de hoc sit, si hoc argumentum aliquid probat, etiam implicat ipsum auctorem, propter duo. Primo, quoniam asserit de fide esse hunc esse Papam, tantum postquam exercuit aliquem actum iurisdictionis circa universalem Ecclesiam. Contra quod est, quod non constituitur in esse Papae per exercitium talis actus, sed quia potens erat exercere. Prius autem est potens exercere actum, quam exerceat; sicut universaliter prius est aliqua res in actu primo, quam secundo; ergo prius est Papa, quam exerceat actum iurisdictionis; ac per consequens prius nos sumus subditi et obligati quasi in actu primo ad obaediendum, quam quod ipse imperet. Et tamen ex hoc quod simus obligati obaedire, nondum colligitur esse de fide istum esse verum Papam, ut ipse fatetur. Ergo nec postquam exercuit actum aliquem iurisdictionis licebit id colligere. Quia per hoc quod Papa exerceat actum aliquem iurisdictionis circa universalem Ecclesiam, v. gr. concedat iubilaeum, non definit se esse verum Papam. Ergo si antea non erat de fide quod sit Papa, nec postea. Deinde sibi ipsi repugnat: quia loco citato paragrapho «prima ratio» asserit (80) esse de fide, habere assistentiam Spiritus Sancti illum, qui, licet non sit verus Papa, tamen suscipitur ut talis et de facto aliquid determinat in rebus fidei et morum. Ecce ergo istum Deus audiri (b) vult, ex eius sententia. Mirabile enim esset et prorsus incredibile, quod sit de fide, aliquem habere assistentiam Spiritus Sancti ac si esset verus Pontifex, et tamen quod non sit de fide Deum velle nos illi obaedire. Et non est de fide, secundum istum auctorem, quod ille talis in re sit Summus Pontifex. Cum potius fateatur idem auctor, illum in re non esse talem. Ergo ex hoc, quod Deus velit nos obaedire vero Pontifici, non

(b) M *audire*

(80) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 7 cap. 13 (Lutetiae Parisiorum 1610) p. 838.

licet colligere esse de fide quod talis persona, v. gr. Clemens vel Urbanus, sit verus Papa.

[78] [F. 22]. *Denique,* si eius argumentum vim haberet, probaret esse de fide quod invictissimus noster Philippus Rex Catholicus est Rex, et quod Franciscus v. gr. qui praepositus est in aliqua religione, est verus praelatus. Sequela patet. Nam eo ipso quod aliquis istorum indubitanter et prudenter creditur esse rex vel praelatus, de fide est quod teneamur illi obaedire, ex illo ad Heb. 13, [17] *obaedite praepositis vestris.* Consequens autem est adeo falsum, ut refutatione non indigeat. Ergo eius collectio firma non est.

[79] *Et ex his patet solutio ad formam argumenti.* Nam data illa maiori, «*quem Christus Dominus in his, quae vel ad fidem vel ad mores pertinent, ab universa Ecclesia audiri vult, is verus ac legitimus pastor est universae Ecclesiae*», nihil contra nos. Quoniam, licet concedamus esse verum pastorem, quem Deus audiri (c) vult, non tamen est de fide quod sit verus pastor; sed satis est, quod prudenter habeatur ut talis, ut Deus illum audiri (d) velit. Praesertim quod, ut vidimus, ex sententia istius auctoris non solum Deus vult audiri illum, qui in re est verus pastor, sed etiam illum, qui prudenter et indubitanter habetur ut talis. Si autem in maiori assumat de fide esse, esse verum pastorem quem Deus audiri vult, maior est falsa, ut ex dictis patet; nec illam assumpsit auctor iste; quia nec probare potuit, nec testimonia ab illo adducta in probatione huius maioris aliquid probant contra hanc doctrinam, puta illud *pasce oves meas;* idem iudicium est de reliquis. Nam licet illa verba non solum dicta sint ad Petrum sed ad quemcumque eius successorem, non colligitur ex illis hanc particularem personam esse legitimum successorem Petri. Quoniam ad hoc ut pascat, satis est quod a parte rei sit successor Petri; vel quod prudenter existimetur et suscipiatur ut talis a tota Ecclesia; huic enim Deus specialiter assistet, ut pascat Ecclesiam suam in doctrina et moribus.

[80] [F. 22v] *Ad secundum* (81) posset primo responderi, ex illo testimonio non colligi, esse de fide hunc particularem hominem esse verum Papam. Quia non omnes articuli Ioannis Wiccleff et Ioannis Hus,

(c) M *audire*
(d) M *audire*

(81) Véase supra n. [7].

qui ibi damnantur a Martino V, damnantur ut haeretici; sed quidam etiam ut temerarii, seditiosi, etc.; ut ibidem dicitur (82). Concedimus ergo esse temerarium et seditiosum negare hanc determinatam personam, v. gr. Clementem VIII, esse verum Papam; immo et esse schismaticum et non levem haeresis suspicionem ingerere, quamvis non sit de fide illum esse verum Papam. Secundo respondetur, quod in dicta bulla non dicitur, quod teneamur credere absolute hanc determinatam personam esse verum Papam; sed credendum esse, quod canonice electus, qui pro tempore fuerit, est verus Papa. Quod libenter fatemur. Tamen non est de fide, quod haec particularis persona sit canonice electa, ut ex dictis patet. Ac per consequens nec est de fide, quod haec particularis persona, absolute loquendo et sine aliqua suppositione, sit verus Papa.

[81] Ex quibus iam patet *solutio ad confirmationem* (83). Fateor namque de unoquoque singulari determinato, nomine proprio expresso, certum esse quod sit verus Papa, supposito quod sit canonice electus, ita ut tam certum sit illum esse verum Papam ac quod sit canonice electus. Tamen, sicut non est de fide quod sit canonice electus, ita nec absolute et sine suppositione est de fide quod sit verus Papa. Nam inquiro, quo pacto posset Martinus V definire, quemcumque suum successorem in particulari esse legitime electum, cum hoc penderet ex factis hominum qui saepius ut tales deficere possunt? Et quod haec sit mens Martini V loco citato, colligitur aperte ex errore Ioannis Hus quem ibi directe damnat. Nam inter articulos huius haeretici, 26 habet in haec verba (84): «*non eo ipso, quod electores, vel maior pars eorum, consenserit viva voce secundum ritus hominum in personam* [F. 23] *aliquam, eo ipso illa persona est legitime electa, vel eo ipso est verus et manifestus successor, vel vicarius Petri Apostoli, vel alterius Apostoli in officio ecclesiastico; unde sive electores bene sive male elegerint, operibus electi debemus credere. Nam eo ipso, quo quis copiosius operatur meritorie ad profectum Ecclesiae, habet a Deo ad hoc copiosius potestatem*». Ecce dicebat haereticus, dignitatem primatus non esse coniunctam cum legitima electione. Contra quem, ex opposito, decernit Pontifex, quod quicumque sit legitime electus sit verus Papa. Non ergo determinat absolute talem personam esse Summum Pontificem, nisi supposito quod sit legitime electa; vel (quod idem

(82) Cf. HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 908.
(83) Véase supra n. [7].
(84) HARDUIN, *Acta Conciliorum*, 8, 913.

est) determinat, quod dignitas papalis sit coniuncta cum canonica et legitima electione.

[82] *Ad tertium* (85) neganda est consequentia. Incunctanter enim et omni procul dubio assero cum omnibus catholicis, esse de fide credendum id quod ut tale definitur a Summo Pontifice, v. gr. Clemente VIII, quamvis non sit eadem fide credendum eumdem Clementem esse Summum Pontificem. Quia infallibilitas rei, quam definit, immediate pendet ex assistentia Spiritus Sancti. Haec autem promissa est a Christo Petro et ei, qui a tota Ecclesia indubitanter et prudenter suscipitur tamquam eius successor, quamvis non credatur fide divina esse talem. Quod potest exemplis explicari. Primo in sententia non paucorum theologorum, asserentium quod, ut Papa definiat aliquid de fide, necessario debet praecedere sufficiens consultatio et diligentia; et tamen res definita erit de fide, quamvis non sit de fide praecessisse talem diligentiam. Ita Corduba lib. 4 q. 1 prop. 9 et 10 paragrapho secunda «limitatio» et paragrapho quarta «in propositione» (86), Canus lib. 5 cap. 5 paragrapho «alter vero» (87), Castro lib. 1 De iusta haereticorum punitione cap. 4 paragrapho «quarta via» (88), Báñez 2.2 q. 1 a. 10 in prioribus commentariis dubio 2 (89), Axiomata christiana lib. 2 a. 3 cap. 9 (90), Franciscus Torrensis lib. 3 de Summi Pontificis supra Concilia aucto[F. 23v]ritate longe ab initio (91), Didacus Stella in Lucam cap. 22 (e) ad illud *et tu aliquando conversus*, paragrapho «praeterea locus iste» (92); Stanislaus Hosius non leviter indicat lib. 2 de legitimis iudicibus rerum ecclesiasticarum iam a medio, agens de Honorio (93); sentit Sylvester verbo «fides» paragrapho ultima (94), et alii. Quamvis et illam diligentiam praecessisse,

(e) Gr omite la cita de Stella.

(85) Véase supra n. [8].
(86) A. CORDUBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 4 q. 1 prop. 9 et 10.
(87) M. CANO, *De locis theologicis* lib. 5 cp. 5 (Matriti 1791) t. 1 p. 351.
(88) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 1 cp. 4 (Salmanticae 1547) fol. 12v.
(89) D. BÁÑEZ, *In* 2.2 q. 1 a. 10 dub. 2 (Duaci 1615) p. 55s.
(90) G. CASAL O. S. A., *Axiomata christiana ex divinis Scripturis et SS. PP. cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis* lib. 2 a. 3 cp. 9 (Conimbricae 1550) fol. 84s.
(91) F. TORRES, *De Summi Pontificis supra Concilia auctoritate* lib. 3 (Florentiae 1551) p. 88ss.
(92) D. STELLA, *In Sacrosanctum Iesu Christi Evangelium secundum Lucam enarrationes* cp. 22 (Lugduni 1583) t. 2 p. 472.
(93) ST. HOSIUS, *Confutatio Prolegomenon Brentii* lib. 2 (Opera, Venetiis 1573) fol. 226.
(94) SYLVESTER PRIERAS O. P., *Summa Summarum* «fides» (Lugduni 1585).

ut certum et indubitatum sit habendum, ut optime Corduba et Canus ubi supra. Et in hoc conveniunt omnes, quotquot asserunt illam praemissionem (f) diligentiae esse necessariam, praeter unum Valentiam; qui admittens illam esse necessariam, voluit esse de fide quod in re sit adhibita, lib. 8 Analysis fidei cap. 3 ad 6 paragrapho «huc accedit» (95). Et cum reliquis esse sentiendum, probatur, facile. Nam quo pacto potest esse de fide id, quod pendet ex facto atque prudentia Pontificis et reliquorum, quos in concilium ascivit? Itaque nec fides determinat, quod facta sit sufficiens diligentia circa ea, quae difiniuntur, nec rursus quaenam dicatur et sit sufficiens diligentia ad definiendum; sed id totum ex regula prudentiae mensurandum est. Sicut ergo prudenter credimus Pontificem facere sufficientem diligentiam ad definiendum, et de fide suscipimus id, quod definit, ita prudenter et indubitanter suscipimus ipsum Clementem tamquam Summum Pontificem, et de fide divina credimus illa quae definit. Et amplius declaratur, quia quando credimus de fide propositionem definitam a Summo Pontifice, talis assensus fidei non innititur discursui et ratiocinationi, qua colligimus propositionem definitam esse de fide ex eo quod sit de fide definientem esse Papam. Sed talis assensus immediate innititur revelationi divinae. Haec autem revelatio divina est per assistentiam Spiritus Sancti; et talis assistentia est promissa illi, qui revera est pastor Ecclesiae et ut talis prudenter et indubitanter suscipitur.

[83] *Sed contra,* quid si in re non sit Summus Pontifex ille, qui definit? Huic non est promissa assistentia Spiritus Sancti. [F .24] Ergo non erit de fide id quod definit. Sed dato, quod non sit de fide hanc particularem personam esse Papam, contingere posset quod re vera non esset talis. Ergo non relinquitur firma et certa regula ad credendum fide divina ea, quae definiuntur a Pontifice, nisi dicamus esse de fide quod sit Papa. *Respondeo primo* ad specialem Dei providentiam, qua consulit dilectae suae Ecclesiae, pertinere, ut non permittat suscipi indubitanter aliquem a tota Ecclesia in verum Papam, qui non sit legitime et canonice electus habeatque omnia requisita ut sit vere talis; sicut ad eamdem providentiam pertinet, quod non permittat Pontificem canonice electum definire, quin praecedat sufficiens diligentia; quamvis neutrum istorum sit de fide. *Secundo addo,* etiamsi per impossibile demus indubitanter

(f) M *promissionem*

(95) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cp. 3 ad 6 (Lutetiae Parisiorum 1610) p. 91.

haberi ut Pontificem qui a parte rei non est talis, tamen non permittet Deus hunc definire quae vel ad fidem vel ad mores universalis Ecclesiae pertinent. *Tertio,* si demus adhuc quod iste talis definiat, non errabit in definiendo; quia non potest tota Ecclesia errare in credendo, cui promissa est etiam assistentia Spiritus Sancti: *Ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi,* Mt. ultimo [28, 20]. Ita Báñez ubi supra paragrapho «ad secundum argumentum» in fine (96), et Rodericus Dosma Delgado lib. 3 de auctoritate Sacrae Scripturae iam ad finem (97). In sententia igitur horum auctorum, si ille, qui a parte rei non esset verus Pontifex, aliquid definiret, illud quidem esset de fide; non tam ex vi huius definitionis, quam ex vi susceptionis Ecclesiae, quae ex assistentia Spiritus Sancti non potest errare in credendo.

[84] *Quarto addere possumus,* assistentiam Spiritus Sancti in definiendo non solum esse promissam a Christo ei, qui vere et realiter est Petri successor, sed etiam illi, qui ab universa Ecclesia indubitanter suscipitur ut talis. Nam eo ipso quod promisit Ecclesiae suae assistentiam ne errasset in credendo, promisit etiam ei, quem tota Ecclesia suscipit ut indubitatum caput, assistenti[F. 24v]am, ut non erraret in definiendo aut proponendo id quod tota Ecclesia tenetur credere. Itaque admisso illo casu, iste, quem Ecclesia suscipit indubitanter ut Pontificem, etiamsi a parte rei non esset caput, esset tamen instrumentum Spiritus Sancti ad proponendum res fidei et morum toti Ecclesiae.

[85] *Sed contra secundo,* quia de fide est hanc Scripturam esse canonicam v. gr. Pentateuchum, librum Evangeliorum etc. Similiter de fide est, hanc Ecclesiam visibilem, quae nunc militat sub Romano Pontifice Clemente VIII, esse veram Ecclesiam. Ergo de fide est hunc Pontificem esse verum eius caput. Confirmatur, quia sicut credimus ea esse de fide, quae continentur in Scriptura vel quae proponuntur ab ista Ecclesia, ita credimus ea quae definiuntur ab isto Pontifice. Ergo aeque est de fide istum esse verum Papam, sicut quod ista sit vera Ecclesia. *Ad primum istorum respondetur* negando consequentiam. Quia hanc Scripturam esse canonicam, non pendet ex electione aut voluntate humana; sed revelatum est per Ecclesiam definientem, qui libri sint canonici. Similiter est de fide, hanc esse veram Ecclesiam; quia revelatum est saltem per traditionem

(96) D. BÁÑEZ, *In* 2.2 q. 1 a. 10 (Duaci 1615) p. 62 col. 2.

(97) R. DOSMA DELGADO, *De auctoritate S. Scripturae ac ea introductorum* lib. 3 cp. 14 (Pinciae 1594).

a Christo per Apostolos ad nos usque derivatam. Similiter est de fide, quod Romanus Pontifex sit caput Ecclesiae ex simili traditione et definitionibus; immo et Scripturae testimoniis colligitur. Tamen, quod haec persona particularis, v. gr. Clemens VIII, sit verus Papa, non est de fide; quia non est revelatum nec per Scripturam, nec per traditionem, nec per definitionem etc., ut satis probatum est. Nec vero unitas numerica huius Ecclesiae pendet ex eo quod ista particularis persona sit verum eius caput, ut patet quia eadem numero praecessit sub aliis Pontificibus et perseverabit sub futuris; et eadem etiam est quando sedes vacat. Ne[F. 25]dum (g) unitas eius pendebit ex eo, quod sit de fide istum esse verum Papam. *Ad confirmationem* similiter negatur consequentia. Nam ratio formalis, propter quam credimus fide divina quae in Scriptura continentur aut quae ab Ecclesia definiuntur, non est quia credamus fide divina ipsam Scripturam esse canonicam aut hanc esse veram Ecclesiam, sed quia illa sunt revelata a Deo. Sic enim, demus quod aliquis, invincibiliter ignorans quod Evangelium Ioannis esset Scriptura canonica, crederet sola fide humana illam esse canonicam. Adhuc posset fide divina credere Verbum suscepisse carnem. Immo ille, qui credit fide divina evangelium Ioannis esse Scripturam canonicam, quando tamen nullo pacto meminit huius, habere potest assensum fidei eius, quod in tali evangelio continetur. Non ergo ratio, quare credit fide divina Verbum factum esse carnem, est quia credat fide divina esse canonicam illam Scripturam, in qua haec veritas continetur. Similiter iudico de his quae proponit Ecclesia. Et idem dicendum est in nostro casu. Quod, licet aliquis non credat fide divina Clementem esse verum Papam, potest et debet credere fide divina ea quae definita sunt ab ipso. Verum est hoc esse discriminis: quod quicumque fidelis potest et debet credere fide divina hanc esse canonicam Scripturam et hanc esse veram Ecclesiam, quia de hoc est specialis articulus fidei, non vero est specialis articulus quod Clemens vel Urbanus sit verus Papa, nec id hactenus revelatum vel definitum est ut de fide credendum; et ita non tenemur id credere fide divina.

[89] *Ad ultimum* (98) solutio sumitur ex dictis supra, ratiocinatione tertia pro statuta conclusione (99). Concedenda enim est prima collectio, quia, ut ibidem dixi, aequalis ratio est de hoc singulari Papa et de quo-

(g) M *necdum*

(98) Véase supra n. [9].
(99) Véase supra n. [46].

cumque alio praeter Petrum. Neganda tamen est secunda consequentia. Sicut enim perpetua institutio sacramentorum verificatur et impletur ex eo quod in re [F. 25v] perficiantur vera sacramenta, quamvis de singulis in particulari vel de aliquo non constet fide divina esse verum sacramentum, ita pariter impletur promissio Christi et perpetua institutio primatus ex eo quod in re sint veri Pontifices, quamvis de singulis in particulari hoc non constet fide divina. Ad confirmationem patet solutio ex dictis in responsione ad 3, nec enim in illa est aliqua specialis difficultas.

Quaestio secunda

Utrum Concilium Generale, legitime congregatum et procedens, sit infallibilis auctoritatis in rebus fidei et morum decernendis ante confirmationem Romani Pontificis (a).

[1] [Status quaestionis.] Ut in proposita quaestione *controversiae status* aperiatur, nonnulla praemittenda sunt, in quibus omnes conveniunt, ut, illis statutis, ad id, quod dubium relinquatur, examinandum procedamus.

[2] *In primis* nomine Concilii Generalis [F. 26] intelligimus illud in proposito, quod ex omnibus christiani orbis episcopis coactum est, vel saltem ad quod omnes illi sunt legitime sufficienterque vocati, nec excludimus reliquos, qui, ex privilegio Sedis Apostolicae, ad Concilia generalia convenire solent, in illisque sententiam dicere. Quamvis enim generale vel universale Concilium dici posset illud, cui praeest Romanus Pontifex, cum ipse sit caput universalis Ecclesiae atque adeo tota universalis Ecclesia in suo capite ibi censetur adesse, tamen in quaestione proposita per Concilium generale illud solum accipimus, quod ex omnibus fidelibus episcopis conflatum est, vel ad quod omnes sunt sufficienter vocati.

[3] *Secundo* certum est et inter catholicos constantissimum, nullum esse posse Concilium generale cui tale nomen vere competat, nisi sit auctoritate Romani Pontificis, qui pro tempore fuerit, convocatum. Quod satis patet in Concilio, seu potius conciliabulo Ariminensi. Ratio est aperta: quia Romanus Pontifex est caput universalis Ecclesiae, cui eiusdem Ecclesiae regimen et instructio commissa est. Nequit ergo Ecclesia ad

---

(a) Gr añade al margen: *Es obra del Dr. Villegas, canónigo de Toledo.*

aliquid decernendum legitime convenire, nisi eiusdem Romani Pontificis, pro tempore exsistentis, mandato et auctoritate. Quod probatur d. 17 per totam (1) et pluribus aliis decretis Romanorum Pontificum et Conciliorum quae infra referenda sunt. De hoc late Turrecremata lib. 3 Summae cap. 6 (2). Non loquor in peculiari casu schismatis, quod alias extingui non posset, vel manifestae et incorregibilis haeresis Romani Pontificis (dato quod posset in illam incidere, de quo sub iudice lis est). Quia in praedictis casibus posset Concilium congregari ad haec damna pellenda dumtaxat; ad quem effectum censerentur legitima, etiamsi Romani Pontificis auctoritate congregata non essent. Sermo ergo praesens est extra illos casus. Nam in reliquis Concilium nequit esse legitimum, nisi auctoritate Romani Pontificis convocatum.

[4] *Tertio,* certum est, ut talis conventus generalis Concilii nomine gaudeat, insuper requiri ut in eo saltem praesint legati [F. 26v] Romani (b) Pontificis et Concilium sub eius obaedientia et instructione procedat (c). Alias in his, in quibus ab obaedientia deflectat vel praetergrediatur instructionem acceptam, nullam auctoritatem generalis Concilii habere poterit. Ut videre est in Concilio Calcedonensi, in decreto quo praetulit Constantinopolitanum Antistitem reliquis Patriarchis; quod, quia statutum fuit praeter instructionem B. Leonis Magni, tunc Romani Pontificis, et repugnantibus eius legatis, nullius fuit roboris, et irritum et nullum ab eodem Leone declaratum est (3).

[5] Iam *quarto,* certum est de fide, decreta fidei et morum, a Concilio generali edita et a Romano Pontifice confirmata, esse divinae et infallibilis auctoritatis. In quo omnes catholici conveniunt, et ex duplici capite fit manifestum. Primum quia Romanus Pontifex, utpote caput universalis Ecclesiae, est infallibilis auctoritatis in rebus fidei morumque decernendis, ut modo suppono; ergo quidquid decernit vel decretum a Concilio confirmat (quod in proposito idem prorsus est), certa fide tenendum est. Quare in hoc paria sunt Concilia omnia, sive nationalia, sive provincialia, sive dioecesana, cum generalibus; quodcumque enim illorum confirmatum sit a Romano Pontifice, eandem habet auctoritatem

(b) M repite *Romani*
(c) M *procedant*

(1) CIC Decr. 1, 17 (RICHTER 1, 45ss).
(2) I. DE TORQUEMADA O. P., *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 6.
(3) S. LEO MAGNUS, *Epistola* 104 ad Marcianum Augustum cp. 3s: ML 54, 993-997; edic. SCHWARTZ, ACO 2, 4, 56.

et infallibilitatem quam ipsius Pontificis decretum. Secundum caput, unde praemissa veritas probatur, est, quia decreta Concilii generalis, confirmata a Romano Pontifice, sunt decreta universalis Ecclesiae, corporis namque cum suo capite; sed Ecclesia in rebus fidei et morum errare non potest, quippe est *columna et firmamentum veritatis* (1 Tim 3 [15]); ergo in illis decretis errare non potest; ergo illa sunt divinae et infallibilis veritatis.

[6] *Difficultas igitur propositae quaestionis eo reducitur:* an Concilium generale, legitime coactum sub obaedientia Romani Pontificis et eius instructione procedens, praesentibus et praesidentibus eius legatis, sit infallibilis auctoritatis in controversiis fdei et morum dirimendis, non expectata Romani Pontificis confirmatione.

[7] Sud rursus, quia instructio Romani Pontificis multi[F. 27]plex esse potest, et secundum diversas eius formas diversimode philosophandum est, oportet rem hanc minutius prosequi et enodari. *Contingit aliquando* instructionem Romani Pontificis esse decretum de veritate credenda. Patet, in Concilio Calcedonensi. Instructio Leonis Magni (4) fuit decretum de veritate et impermixtione utriusque naturae humanae et divinae in Christo. Et in sexta Synodo instructio Agathonis Papae (5) fuit decretum de veritate duplicis operationis divinae et humanae in Christo. In quo casu nemini dubium est, quin definitio Concilii tam Calcedonensis quam illius Constantinopolitani III sit infallibilis, utpote decreto Romani Pontificis stabilita, et quia erat consensio totius Ecclesiae catholicae. Immo, si rem exactius consideremus, antequam accederet definitio et sententia utriusque Concilii, iam res erat de fide ex decreto Romani Pontificis. Quare, si proprius loquamur, illa Concilia non tam definierunt, quam definitionem Romani Pontificis subscripserunt, et illam ut infallibilem susceperunt et amplexarunt. Quoad infallibilitatem ergo sententiae definitionisque Concilii, nihil refert quod decretum Romani Pontificis praecedat per modum instructionis, vel sequatur per modum confirmationis.

[8] *Secundo contingit,* quod instructio Romani Pontificis sit ut solum res possit disputari in Concilio, non autem formari decretum inconsulto Romano Pontifici. In quo casu, si Concilium nihilominus definiret forma-

---

(4) S. LEO MAGNUS, *Epistola* 88 ad Paschasium: ML 54, 927-929; edic. SILVA-TAROUCCA, *S. Leonis M. Epistulae contra Eutychis. haeresim* pars 1.ª epist. 30 (Textus et Documenta, ser. theol. 15 [Romae 1934] 74-76).

(5) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 3, 1074ss.

retque decretum illud, non esset infallibile. Quod sequitur ex dictis supra, suppositione tertia (6); quia iam praetergrediebatur metas sibi praefixas et procedebat praeter sui capitis et principis instructionem. Et idem iudicium est, si Papa in instructione nihil definiret, sed suam tantum ut particularis Doctor sententiam proponeret, praeciperetque ut, si in illam iret Concilium, decretum formaretur; sin minus, se inconsulto formari non posset. Quia in omnibus standum est instructioni (d) Pontificis, et Concilium praeter illam agens, saltem in ea parte, Concilii nomen non meretur.

[9] *Tertio contingere potest*, quod instructio Pontificis [F. 27v] ea tantum sit: quod una vel plures quaestiones fidei et morum discutiantur, et in illis iudicet decernatque Concilium, quod tenendum sit. In quo casu, nihil Papa definit; sed liberum relinquit Synodo iudicium ferre in illis controversiis, quas discutiendas derimendasque proponit; ut in pluribus decretis Tridentini evenisse testatum est. Tunc ergo urget quaestio proposita: an citra confirmationem Romani Pontificis, definitio Concilii sit infallibilis auctoritatis. Quod idem est ac inquirere, utrum Concilium generale, legitime congregatum et procedens, habeat assistentiam Spiritus Sancti ad sententiam dicendam in rebus fidei et morum. Nam infallibilis auctoritas aliunde in eius decretis esse non potest, quam ab assistentia Spiritus Sancti idem Concilium dirigentis in iis, quae decernit.

[10] Peculiariter hoc inquiritur de Concilio generali. Nam de reliquis omnibus speciebus Conciliorum citra controversiam est, quod per se ipsa et sine confirmatione Romani Pontificis non sunt infallibilis auctoritatis in his quae determinant, ut modo suppono. Et ratio breviter est, quia dumtaxat in rebus fidei et morum potest esse infallibilitas; sed determinatio in rebus fidei et morum praeter Romanum Pontificem ad solam universalem Ecclesiam pertinere potest, et haec in solo Concilio generali cogitur; ergo solius Concilii generalis decreta possunt esse infallibilia, non vero nationalis, provincialis aut dioecesani. Quod vero ad solam universalem Ecclesiam pertineat de fide et moribus iudicare, inde constat, quia fidei integritas et morum puritas universam concernit Ecclesiam; ergo illi soli liberum erit de iis iudicare. Secundo promisit quidem Deus Ecclesiam suam errare non posse, quam perhibuit esse columnam et

(d) M *institutioni*

(6) Véase supra n. [4].

firmamentum veritatis; nihil simile promisit alicui nationi vel provinciae vel dioecesi; ergo nullum Concilium praeter generale potest esse infallibile in iudicando. Tertio denique constat saepe errasse Concilia nationalia, provincialia vel dioecesana. Solum producam in exemplum illud nationale octoginta [F. 28] episcoporum sub Cypriano in quo rebaptizatio haereticorum decreta fuit (7). Ergo signum manifestum est illa non esse infallibilia in iudicando.

[11] *Itaque status controversiae is est:* an Concilium generale legitime conveniens procedensque sub obaedientia et instructione Romani Pontificis, ante eius decretum et confirmationem sit infallibilis auctoritatis vel (quod idem est) habeat assistentiam Spiritus Sancti in rebus fidei et morum decernendis.

[12] [SENTENTIAE.] In qua quaestione *variae sunt auctorum sententiae. Prima* est Cardinalis Turrecrematae lib. 3 Summae a cap. 28 et praesertim 32 ad finem (8); ubi non solum ad convocationem vel instructionem, sed etiam ad iudicium et definitionem Concilio contendit esse necessariam auctoritatem et iudicium Romani Pontificis; adeo ut nisi ille iudicet, Concilii generalis iudicium ratum esse non possit. Sic etiam Caietanus tomo 1 Opusculorum tractatu 1 cap. 9 et 11, et tractatu 2, 2 p. Apologiae, cap. 20 et 21, et 2.2 q. 1 a. 10 (9); Valentia lib. 8 Analysis fidei catholicae cap. 4 (10) et alii. Et Turrecremata pro se refert Aymarum, Archiepiscopum Remensem, in libro de Synodis cap. 18. Ab his auctoribus, dum Romani Pontificis iudicium postulatur ad decreta Concilii roboranda, non placitum illius ut particularis Doctoris exigitur, sed definitio et determinatio eiusdem ut iudex et caput universalis Ecclesiae.

[13] Et videtur esse sententia D. Thomae 2.2 q. 1 a. 10 in corpore (11) illis verbis: «*ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei ut ab omnibus inconcussa fide* (*e*) *teneantur; hoc autem pertinet ad auctori-*

(e) M *fidei*

(7) S. CYPRIANUS, *Epistola* 64: ML 3, 1047ss; CSEL 3, 717.
(8) I. DE TORQUEMADA O. P., *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 28ss.
(9) T. DE VIO CAIETANUS, *De auctoritate Papae et Concilii* cp. 9 et 11 (*Opuscula omnia*, Lugduni 1585) t. 1 p. 13-16; *De comparata auctoritate Papae et Concilii Apologia* pars 2.ª cp. 20s (*Opuscula omnia*) t. 1 tr. 2 p. 43s; *In* 2.2 q. 1 a. 10 (S. THOMAE AQ. *Opera*, edic. Leonina, 8, 25).
(10) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cp. 4 (Lutetiae Parisiorum 1610) p. 92.
(11) S. THOMAE AQUINATIS *Opera* (edic. Leonina) 8, 24.

tatem Summi Pontificis». Unde tandem concludit: «*et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et alia omnia quae pertinent ad totam Ecclesiam; ut congregare synodum generalem, et alia huiusmodi*». Verba videntur aperta. Et notanda est illa exclusiva *ad solam*. Et idem D. Thomas in opusculo contra impugnantes religionem cap. 4 (12) [F. 28v] «*sancti* (f), inquit, *Patres, in Conciliis congregati, nihil statuere possunt, nisi auctoritate Romani Pontificis interveniente, sine qua etiam nec Concilium congregari potest*».

[14] Quae sententia multis probari potest. *Primo* ex Iulio I secunda decretali, quae est rescriptum contra Orientales pro Athanasio et aliis ubi damnans quoddam Concilium Antiochenum a persecutoribus Athanasii celebratum, sic scripsit: «*quoniam neque ab orthodoxis episcopis hoc Concilium actum est, nec Romanae Ecclesiae legatio interfuit, canonibus praecipientibus sine eius auctoritate Concilia fieri non debere; nec illum ratum est, aut erit unquam, Concilium, quod non fultum fuerit eius auctoritate*». Refertur cap. *regula* 17 d. (13). Ecce, postquam docuerat sine auctoritate apostolicae Sedis cogi non posse, deinde subiecit *rata* esse non posse nisi eiusdem Sedis auctoritate fulciantur. Quod idem prorsus est ac si diceret *confirmentur*. Nam praeter convocationem et instructionem, nihil aliud desiderari potest, nisi confirmatio; ergo sine illa Concilii generalis iudicium ratum non est, aut infallibile. Eadem sententia est, et similia verba, Damasi 3 decretali, quae est rescriptum ad Stephanum et tria Concilia Africana (14). Huc etiam pertinet illud Paschalis Papae (refertur cap. *significasti* de electione) (15): «*cum omnia Concilia per Romanae Ecclesiae auctoritatem* (g) *facta sint et robur acceperint*» et Gelasius Papa in epistola ad episcopos Dardaniae sic ait: «*quae* (scilicet Romana Sedes) *et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat*». Refertur 25 q. 1 cap. *confidimus* (16). Et 96 d. cap. *bene quidem* (17), sic legitur: «*quanto magis, quod in Apostolica Sede nunc exsistente praesule, qui merito B. Petri Apostoli per universum orbem primatum obtinens sacer-*

(f) M *sicut*
(g) M *auctoritate*

(12) S. THOMAS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* lib. 2 cp. 23 (Parisiis 1876) t. 29 p. 33.
(13) CIC Decr. I, 17, 2 (RICHTER 1, 45).
(14) *Collectio Decretalium:* ML 130, 661.
(15) CIC Decr. Greg. I, 6, 4 (RICHTER 2, 48).
(16) CIC Decr. II, 25, 1, 1 (RICHTER 1, 872).
(17) CIC Decr. I, 96, 1 (RICHTER 1, 288).

dotii statutis synodalibus consuevit tribuere firmitatem». Es his omnibus reliquum esse videtur, Conciliorum generalium decreta, sine Romani Pontificis confirmatione rata esse non posse.

[15] [F. 29] *Secundo,* Io 21 [17] soli Petro dictum est: *pasce oves meas.* Ex quo sic deducitur: soli Petro et eius successoribus commissum est et impositum pascere Dominicum gregem, universos inquam christifideles; sed credenda agendaque praescribere, est pascere dominicum gregem; ergo hoc soli Petro et eius successoribus Romanis Pontificibus datum est; ergo illius solius sedis est in rebus fidei et morum infallibiliter iudicare.

[16] *Tertio,* Romanus Pontifex est caput Ecclesiae et Princeps eius; sed capitis est dirigere et statuere, non corporis, et respublica sine principe legem condere aut aliquid sancire non potest; ergo neque tota Ecclesia sine Romano Pontifice.

[17] *Quarto,* illius solius est infallibiliter iudicare, cuius est suprema potestas; sed haec residet in solo Romano Pontifice; ergo ille solus potest infallibiliter iudicare. Maior probatur primo, quia infallibilis definitio omnes obligat et ab omnibus suscipienda est; ergo a sola suprema Ecclesiae potestate proferri potest. Secundo, quia illa definitio infallibilis, eo quod talis, ipsum etiam Romanum Pontificem obligaret; at absurdum est quod inferior possit superiorem obligare (h) et in aliquo sibi subicere; ergo solus superior potest infallibiliter definire. Et haec erat maior. Minor est notissima ex primatu Romani Pontificis, et breviter probatur ab inconvenienti: quia alias essent in Ecclesia duae supremae potestates non subordinatae, quae est deterior regiminis forma. Sequela patet, quia tam in Romano Pontifice, quam in Concilio generali, esset suprema potestas, quippe infallibiliter definiendi in rebus fidei et morum; et non subordinarentur, siquidem ponitur Concilium infallibile in iudicando citra confirmationem Romani Pontificis.

[18] *Quinto,* omnes maiores causae ad Sedem Apostolicam referendae sunt, ut ab illa determinentur; sed potissimae causae sunt fidei et morum; ergo istae per Sedem Apostolicam sunt determinandae. Maior est expresse definita a pluribus Romanis Pontificibus. [F. 29v] Nam *Zephyrinus* prima decretali sic statuit (18): «*iudicia enim episcoporum,*

(h) M *obligaret*

(18) *Collectio Decretalium:* ML 130, 126.

maioresque Ecclesiae causae, a Sede Apostolica, et non ab alia, sicut Apostoli et sancti successores eorum statuerunt, cum aliis episcopis sunt determinandae; quia licet in alios transferantur episcopos, Beato tamen Apostolo Petro dictum est: quaecumque ligaveris etc.; *et reliqua privilegia, quae soli (i) huic Sedi concessa sunt».*

[19] *Marcellus* I prima decretali (19): «*ad quam* (scilicet Romanam Sedem) *cuncta maiora ecclesiastica negotia, divina disponente gratia, iussa sunt referri, ut ab ea regulariter disponantur, a qua sumpsere principia*»; et infra: «*episcoporum iudicia et maiorum causarum negotia, sive cuncta dubia, Apostolicae Sedis auctoritatem sunt agenda et finienda*».

[20] *Melchiades* unica decretali (20): «*sed semper maiores causae, sicut sunt episcoporum et potiorum curae negotiorum, ad unam B. Petri Principis Apostolorum Sedem confluerent, ut inde suscipiant finem negotiorum unde susceperunt initium institutionum, ne quando a suo discreparent capite*».

[21] *Iulius I* prima decretali (21): «*ipsi vero primae Sedis Ecclesiae convocandarum generalium synodorum iura, et iudicia episcoporum, singulari privilegio evangelicis et apostolicis atque canonicis concessa sunt institutis; quia semper maiores causae ad Sedem Apostolicam multis auctoritatibus referri praeceptae sunt*»; et infra: «*non oportere praeter sententiam Romani Pontificis Concilia celebrari, nec episcopum damnari*». Quod etiam in rescripto ad Orientales astruit ex Synodo Nicaena (22). Et in decretali prius citata, adhuc infra: «*et ad eam, quasi ad matrem et apicem, omnes maiores Ecclesiae causae et iudicia episcoporum requirant, eiusque iusta sententia* (vel ut alii legunt *iuxta eius sententiam*) *terminum sumant*» (23).

[22] *Innocentius I* epistola 26 quae est rescriptum ad Concilium Milevitanum, refertur cap. *quoties* 24 q. 1 (24): [F. 30] «*quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et episcopos nostros non nisi Petrum, id est sui nominis et honoris auctorem referre debere, veluti nunc*

(i) M *sola*

(19) *Collectio Decretalium:* ML 130, 218s.
(20) *Collectio Decretalium:* ML 130, 239.
(21) *Collectio Decretalium:* ML 130, 620.
(22) *Collectio Decretalium:* ML 130, 626.
(23) *Collectio Decretalium:* ML 130, 620.
(24) CIC Decr. II, 24, 1, 12 (RICHTER 1, 839).

retulit vestra dilectio, quod per totum mundum possit omnibus ecclesiis in communi prodesse». Restat ergo liquidum ex his testimoniis, maiores Ecclesiae causas ad Sedem Apostolicam esse referendas, ut ab illa definiantur et terminentur. Et haec erat maior. Minor est manifestissima, nempe quod potissimae causae sint fidei et morum. Sequitur ergo conclusio, quod istae sint per Sedem Apostolicam terminandae.

[23] *Sexto principaliter probatur,* quia Concilia generalia semper postularunt confirmationem Romani Pontificis, quando per se ipsum non praefuit. Frustra autem postularetur, nisi ad infallibilitatem decretorum esset omnino necessaria. Sentiunt ergo Concilia infallibilitatem suorum decretorum ex sola confirmatione Pontificis dependere.

[24] *Ultimo tandem probatur,* et ut putant auctores istius sententiae validissime, quia de facto errarunt Concilia generalia; ergo non sunt infallibilia in iudicando. Consequentia est necessaria, scilicet ab esse ad posse. Antecedens probatur: et in Concilio Ephesino II, quod fuit auctoritate Leonis Magni congregatum et legati eiusdem Pontificis interfuerunt, et tamen ivit in errorem Dioscori et Euthychetis; et in Concilio Basileensi, quod sessione secunda decrevit se esse supra Papam, et tandem processit usque ad depositionem Eugenii IV legitime venerabilisque Pontificis, quem tamen integra occidentalis et orientalis Ecclesia suscepit nihilominus et adoravit.

[25] *Secunda sententia* est asserentium, quod, si Concilium sit legitime congregatum et procedat sub Pontificis obaedientia et instructione, tametsi aliqua eius [F. 30v] pars, etiam maior, possit errare, verumtamen quandocumque conveniunt omnes prorsus Patres Concilii, eorum definitio est infallibilis in rebus fidei et morum etiam ante confirmationem Summi Pontificis. Sic Cano lib. 5 de locis cap. 5 ab 1 et 2 (25), Báñez 2.2 q. 1 a. 10 in prioribus commentariis dub. 4 conclusione 1 (26). Nec displicet Valentiae lib. 8 Analysis fidei catholicae cap. 4 paragrapho «respondeo», dum est in secunda solutione (27), quam affert ex Cano nunc citato, neque illam reicit, tametsi aliam magis probaverit. Fundamentum huius sententiae est, quia tota Ecclesia in omnibus Concilii Patribus legitime et sufficienter repraesentatur; ergo habet Concilium eadem privilegia, quae tota Ecclesia; sed tota Ecclesia, adhuc praescindendo Summum Pontificem, in discer-

(25) M. Cano, *De locis theologicis* lib. 5 cp. 5 t. 1 p. 342s.
(26) D. Báñez, *In* 2.2 q. 1 a. 10 dub. 4 concl. 1
(27) G. de Valentia, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cp. 7 p. 115.

nenda fide et moribus errare non potest, quamvis aliqua pars eius errare posset; ergo Patres Concilii generalis, licet aliqua eorum pars et forte maior, errare possit, omnes tamen simul errare non possunt, adhuc ante confirmationem Romani Pontificis. Maior huius discursus infra probanda est; ideo hic supponitur; et similiter probatio primae consequentiae. Minor subsumpta, videlicet quod tota Ecclesia, adhuc praescindendo Romanum Pontificem, errare non possit, est de fide certa. Et patet, tum quando Sedes vacat et nihilominus habet Ecclesia illam infallibilitatem, tum etiam quia Papa ut particularis persona errare potest, et, dato quod erraret, nihilominus tota Ecclesia errare non posset; ergo manifestum relinquitur quod tota Ecclesia, secluso etiam Summo Pontifice, errare non potest.

[26] *Tertia opino* est asserentium, quod, quando Pontifex protulit suam sententiam de quaestione, quae discutitur, et maior pars Concilii convenit cum illa, talis definitio est de fide absque alia nova confirmatione. Nec vero postulat haec sententia definitionem Papae, qua determinet ut caput Ecclesiae et proponat aliquid fidelibus ut credendum, sed iudicium illius [F. 31] ut est doctor quidam particularis, cum quo si conveniat maior pars Concilii, dicunt illam definitionem esse infallibilem. Ita Cardinalis Bellarminus lib. 2 de Conciliis et Ecclesia cap. 11 (28). Nam cum paragrapho «secundo nota» varios modos proponeret, quibus Patres et legati in Concilio se habere possunt, sic ait: «*quarto, consentientibus omnibus cum legatis, habentibus et sequentibus Papae instructionem*» et infra paragrapho «de 4.° modo» sic ait: «*de quarto modo vix dubium esse potest; videtur enim esse certum, tale Concilium non posse errare. Primum enim, in tali Concilio invenitur expressus consensus capitis et membrorum, ac proinde totius Ecclesiae; quae sine dubio errare non potest. Neque obest, quod instructio illa, a Pontifice data, non videatur definitiva sententia Apostolicae Sedis. Nam quando Concilium consentit cum Pontificis sententia, formaturque decretum a legatis nomine Pontificis, tunc incipit esse sententia definitiva et ultima, non solum Concilii, sed etiam Pontificis; nec potest Pontifex eam retractare, nam certo intelligit sententiam suam fuisse a Deo, quando a Concilio approbatur*». Ad quod citat in sequentibus quoddam Magni Leonis testimonium ex epistola 63 ad Theodoretum. Ne quis vero existimet, quod, quia quartum modum proponens dixit *consentientibus omnibus cum legatis*, omnium

(28) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Conciliis et Ecclesia* lib. 2 cp. 11 n. 3, 13 et 9.

prorsus qui adsunt in Concilio consensum expostulet, atque adeo quod cum praecedenti coincidat, advertat quod in eodem capite paragrapho «at obiciunt», explicans, an ut dicatur decretum Concilii sit necessarius unanimis consensus omnium, sic scripsit: «*est autem verum decretum Concilii, quod fit a maiori parte; alioqui nullum esset legitimum Concilii decretum, cum semper aliqui* (j) *dissentiant; ergo Concilium absolute dicitur errare, quando errat maior pars, quae format decretum*». Unde planum relinquitur, quod, quando antea dixerat *omnibus consentientibus*, intelligit omnibus, qui sufficiunt ad decretum proferendum, [F. 31v] consentiente videlicet maiori parte.

[27] Eamdem sententiam, quantum ego conicio, approbat Gregorius de Valentia, ubi supra, paragrapho «ad confirmationem», cuius haec sunt verba (29): «*nam si legati sequuntur instructionem et quasi conceptam iam ante definitionem Pontificis, quam ab ipso prius acceperint, tunc sane eo ipso quod Concilium habeat auctoritatem legatorum, habet etiam ipsius Pontificis; ac proinde errare nequit. Si autem talem a Pontifice instructionem nondum illi acceperunt, aut eam non sequuntur, errare Concilium, etiam illis consentientibus, potest*». Quae verba, si attentius expendantur, satis produnt auctorem istum non exposcere veram absolutamque definitionem Pontificis, quae rem faciat de fide, ut inde decretum Concilii suscipiat infallibilitatem. Quia dixit, *quasi conceptam iam ante definitionem* Concepta vero definitio id profecto sonat (k), Pontifici in animo esse definire, et hunc animum exposuisse legatis, de facto tamen nondum definisse; sed animus definiendi non facit rem de fide; ergo. Praeterea dixit *quasi conceptam definitionem*, et particula *quasi* est diminutiva, et in proposito idem videtur prae se ferre ac si diceret Papam esse inclinatum ad definiendum et id prodidisse legatis; et talis inclinatio, quod omnibus indubitatum est, non sufficit facere rem de fide. Itaque hic auctor videtur sentire, quod, si Concilium conveniat cum sententia Pontificis, licet non definitiva, decretum Concilii erit infallibile. Eiusdem placiti videtur fuisse Alphonsus de Castro lib. 4 Adversus haereses, verbo «Concilium», illis verbis (30): «*quodsi omnes sic congregati unanimes et conformes, aut eorum maior pars, cum Summo Pontifice consentiat, illa erit certa sen-*

(j) M *alioqui*
(k) M *id profecto sonat, quod Pontifici*

(29) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cp. 7 p. 114.
(30) A. DE CASTRO, *Adversus haereses* lib. 4 (Venetiis 1546) p. 473.

tentia et pro infallibili Concilii generalis definitione tenenda». Quamvis de opinione huius auctoris dicendum erit infra (31).

[28] *Fundamentum* huius opinionis illud est, [F. 32] quod expressit Bellarminus verbis relatis. Quia in eo casu est consensus totius Ecclesiae, capitis et membrorum; sed tota Ecclesia in his quae sunt fidei et morum errare non potest; ergo nec Concilium generale in eo casu.

[29] Utraque posterior relata sententia admittit determinationem Concilii in rebus fidei et morum, in quibusdam casibus, esse infallibilem ante confirmationem vel definitionem Romani Pontificis.

[30] [SENTENTIA AUCTORIS.] *Nihilominus, Concilium generale legitime congregratum et procedens, in rebus fidei et morum decernendis, esse infallibilis auctoritatis, citra definitionem vel confirmationem Romani Pontificis, communem esse receptamque sententiam et ab omni prorsus nota liberam, Deo dante, ex variis capitibus ostendemus.*

[31] [PROBATUR 1.°] *Et primo ab auctoritate theologorum, qui id docuerunt.* Singulorum verba breviter referam, ut uniuscuiusque sensus clarior fiat. Placuit tamen illos in tres classe dividere.

[31] Prima sit illorum qui hanc nostram sententiam aperte testati sunt.

1. *Abulensis* 2 p. Defensorii cap. 36, 37 et 38 (32) satis docuit hanc sententiam; sed illam planissime asseruit cap. 68 ad finem his verbis: «*et ob hoc recte sacrum Concilium est in fide magister omnium catholicorum et etiam Papae et declarat ei quid tenere debeat et illi obligantur sequi eius definitionem.*»

[32] 2. *Cardinalis Nicolaus de Cusa* in Concordia catholica lib. 2 cap. 8 ad finem (33), postquam multa ad propositum praemisit, sic ait: «*ex qua re sequitur, iuxta subscriptiones praetactas, vigorem statutorum canonum in Concilio non ex Papa nec ex capite Concilii, sed ex unico concordanti sensu vigorem habere; talia enim statuta catholicae Ecclesiae communi consensu edita, Nicaena Synodus redeuntes de haeresi noluit profiteri debere*». Et in fine capitis 13 sic loquitur: «*et dum hanc partem*

(31) Véase infra n. [39].

(32) A. TOSTADO, *Defensorium trium conclusionum* pars 2.ª cp. 68 (*Opera*, Venetiis 1728) t. 25 p. 138.

(33) N. DE CUSA, *De Concordantia catholica* lib. 2 cp. 8 et 13.

defendimus, quod Papa non est universalis episcopus, sed super alios primus, et sic sacrorum Conciliorum non in [F. 32v] *Papa, sed in communi consensu omnium, vigorem fundamus, tunc, quia veritatem defendimus et unicuique suum honorem reservamus, recte Papam honoramus*».

[33] 3. *Cardinalis Stanislaus Hosius*, vir doctrinae supellectile dives, qui pro orthodoxa fide non minus strenue quam gloriose dimicavit, et nomine Sedis Apostolicae praefuit Synodo oecumenicae Tridentinae, in proposita quaestione pro nobis certat. Nam in Confessione catholica cap. 24, quod est de Concilio oecumenico (34), sic ait: «*nec vero dubitare debet quispiam christianus, quin Concilium oecumenicum, legitime congregatum, Ecclesiam catholicam repraesentet; quamobrem, quod ab illo statuitur, ab Ecclesia sancta catholica statuitur*». Attende, *congregatum* dixit, non *confirmatum*. Et paulo infra: «*quoniam ergo Ecclesia Spiritu Sancto regitur, in his quae pertinent ad fidem, errare nullo modo potest*». Audis quod eamdem infallibilitatem tribuit generali Concilio legitime convenienti, quam toti Ecclesiae. Idem auctor lib. 2 de iudicibus rerum ecclesiasticarum non longe a principio (35) habet haec verba: «*in iis enim quae in facto sunt, fieri potest ut fallatur quandoque Concilium; ut autem erret in iis, quae sunt fidei, modo sit legitime congregatum, fieri non potest*». Expende exceptivam: *modo sit legitime congregatum*. Et subiungit: «*profer, Brenti, vel unum aliquod Concilium plenarium legitime congregatum, in quo prioribus plenariis Conciliis itidem legitime congregatis contrarium sit aliquid constitutum, in his quae ad fidem pertinent. Nullum certe proferre poteris. Nam si, quae Arimini vel Seleuciae vel Sirmii vel Antiochiae vel iterum Ephesi congregata sunt, protuleris, quandoquidem auctoritate Romani Pontificis vel congregata vel comprobata iuxta canones Concilii Nicaeni non sunt, legitime congregata Concilia dici non possunt, sed conciliabula potius et conventicula*». Disiunctive dixit *vel congregata vel comprobata*. Sufficit ergo alterum, ut sit legitimum Concilium generale, quod errare non possit. [F. 33] Et post medium libri (36) loquitur in haec verba: «*ceterum, sicut singula Ecclesiae membra, quamlibet excellenti fuerint et vitae sanctimonia et doctrina praedita, posse tamen errare credimus, sic ubi tota convenit Ecclesia, quoniam certam habere promissionem praesentiae Christi et gubernationis Spiritus*

(34) ST. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christianae* cp. 24 (*Opera*, Venetiis 1573) fol. 16.

(35) ST. HOSIUS, *Confutatio Prolegomenon Brentii* lib. 2 (*Opera*, Venetiis 1573) fol. 214v.

(36) ST. HOSIUS, *Ib.*, fol. 227v.

Sancti nemo pius ambigit, ibi nullum in fidei dogmatibus errorem admitti posse, certum et indubitatum habemus. Quamobrem illius decretis proximum a Scripturis canonicis locum tribuimus, et ab eodem ea Spiritu Sancto profecta credimus, quo fuerunt inspirati, qui Scripturae canonicae libros ediderunt». Cum ergo in sententia illius auctoris, eo quod Concilium sit legitime congregatum, censeatur tota Ecclesia, illius decreta prorsus sunt infallibilia et post canonicas Scripturas locum habent. Denique in Confessione catholica, cap. 24 citato, aperte docet hoc differre Concilia generalia a nationalibus, quod ista errare possunt, et non illa. Et sic exponit Gratianum d. 18 cap. 1 (37). Iam postulo: quando discrimen illud statuit inter nationalia et generalia, de quibus intelligitur? de confirmatis decreto Pontificis, vel non confirmatis legitime tamen convocatis? Si primum dicas, viro catholico doctissimo stolidum errorem impingis, quod Pontifex in confirmandis Conciliis nationalibus errare possit; si secundum dicas, habeo intentum; relinquitur namque Concilia generalia citra confirmationem errare non posse. Fusius mentem huius auctoris prosecutus sum, quia eius auctoritas non levis ponderis est apud theologos.

[34] 4. *Gerson,* antiquus theologus, Alphabeto 10 lit. A. B. (38), cum id asseruisset et probasset, ex decreto Concilii Constantiensis, infra afferendi, subdit: «*huic veritati fundatae supra petram Sacrae Scripturae quisquis a proposito detrahit, cadit in haeresim iam damnatam*». Alphabeto 17 lit. r: «*terminator,* inquit, *authenticarum et finalis doctrinarum fidem tangentium, est generale Concilium*». Quod in sequentibus probat. Et Alphabeto sequenti lit. A, negat tantam infallibilitatem Papae decretis. In quo erravit quidem, sed aperte ostendit in sua sententia Concilium non mutuare infallibilitatem [F. 33v] a definitione Pontificis. Saepe alibi hoc docuit ut videre est Alphabeto 14 lit. X. Y. Z et aliis in locis.

[35] 5. *Almaynus* de auctoritate Ecclesiae cap. 6 (39), postquam in prima propositione statuit Summum Pontificem immediate habere a Christo supremam potestatem, secundam subicit in haec verba: «*Secunda propositio: Christus immediate hanc potestatem contulit Ecclesiae, capiendo Ecclesiam pro collectione* (1) *omnium fidelium, sive pro collec-*

(1) M *collatione*

(37) St. Hosius, *Confessio catholicae fidei* cp. 24 fol. 18.
(38) I. Gerson, *Opera omnia,* 2.ª pars: *Compendium theologiae,* alphab. 10, 17s.
(39) I. Almain, *De auctoritate Ecclesiae, seu Sanctorum Conciliorum eam repraesentantium* cp. 6 (Paris 1527) fol. 142.

tione (ll) *omnium praelatorum maiorum et minorum, qui succedunt Apostolis et discipulis, sive pro Concilio generali Ecclesiam repraesentante*». Et quod potestas Concilii non dependeat a Papae confirmatione, non solum docet, sed probat ex cap. decrevit 88 d. Et in cap. 7 et 8 sequentibus de hoc late contra Caietanum. Et cap. 9 (40) statuit secundam propositionem sub his verbis: «*Concilium universale, in his quae fidei sunt, errare non potest; et sic ad ipsum ultima fidei decisio spectat*». Et infra versus finem capitis (41), cum dixisset Ecclesiam in fide et moribus errare non posse, subiungit: «*et privilegium Ecclesiae transit in Concilium immediate, non autem in Summum Pontificem*». Pro sua sententia citat Ockamum, Marsilium de Padua et Nicolaum de Cusa. Legatur etiam Almaynus in tractatu de potestate ecclesiastica cap. 16 et 17. Verum est quod ille erravit, ut Gerson, existimans Summum Pontificem non esse infallibilem in definiendo.

[36] 6. *Franciscus Victoria,* Relectione 4 de potestate Papae et Concilii (42) paragrapho «sed dato», sic scribit: «*tamen* [*an*] *ad Papam vel Concilium spectet interpretari et declarare tale ius, adhuc posset dubitari. Et item, an si Concilium aliquod determinet aliquid esse de fide, aut de iure divino, Papa possit hoc aliter declarare. Sed in hoc priori nulla est contentio. Et ideo breviter sit 2.ª propositio: Si Concilium declarat aliquid esse de fide, aut de iure divino, Papa in hoc nihil potest aliter declarare aut immutare, maxime si tale ius spectet ad fidem vel ad mores Ecclesiae universalis. Probatur. Quia in illis Concilium errare non potest etc.*» Quod in sequentibus late probat.

[37] 7. *Petrus Soto,* egregius doctor et indefessus haereticorum [F. 34] insectator, in Defensione catholica titulo «de uno praesente et certo iudicio ecclesiastico in dubiis fidei necessario et ratione eius», postquam cap. 73 docuerat Conciliorum auctoritatem a Christi promissionibus esse, cap. 74 (43) ait in haec verba: «*et id tantum in Conciliis considerandum, an legitimi praelati (sine quibus probatum est Ecclesiam esse non posse), legitima etiam auctoritate, eius scilicet qui superior est in omnibus, con-*

(ll) M. *collatione*

(40) I. ALMAIN, *Ib.*, cp. 10 fol. 152v.
(41) I. ALMAIN, *Ib.*, cp. 10 fol. 153v.
(42) F. DE VITORIA, *Relectio de potestate Papae et Concilii* n. 15 (edic. L. ALONSO GETINO O. P., *Relecciones teológicas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid 1934) t. 2 p. 227.
(43) P. SOTO, *Defensio catholicae confessionis* cp. 73 (Antuerpiae 1557).

veniant ad implenda ministeria sua, et quod eis a Christo commissum est. Hoc, inquam, sat nobis esse debet, ut nullus privatus, nullus minoris auctoritatis possit de eorum sententia aut dubitare aut censere. Deo necesse est illam relinqui, quem non dubitamus ita affuturum praelatis ut per eos, tamquam per instrumenta et organa quaedam, doceat Ecclesiam suam veram fidem». Quid clarius? Semel et iterum apposuit exclusivam et tandem ait Deo soli relinquendam esse sententiam Concilii, qui eiusdem definitionibus assistit. Non dixit esse deferendam Papae, sed relinquendam soli Deo.

[38] 8. *Dominicus Soto* in 4 dist. 20 a. 4 ad 2 (44) sic ait: «*quoniam episcopi et qui legitimae sunt personae Concilii legitime congregati, praesidente Papa aut eius legatis, eo ipso quod sunt episcopi, per se habent, dum publica auctoritate congregantur, auctoritatem Ecclesiae, sicuti senatores in senatu; quare nulla alia indigent Papae auctoritate, nisi quod ipse sit praesens, tamquam caput*». Et infra: «*non ergo aliter Concilium habet auctoritatem a Summo Pontifice, quam quod episcopi creantur ab ipso*».

[39] 9. *Castro* lib. 1 De iusta haereticorum punitione cap. 6 (45), cum hanc nostram in terminis versaret quaestionem, an citra confirmationem Pontificis Concilia generalia essent infallibilia in definiendo, sic respondet: «*ego quidem firmissime teneo, nec aliud sentiendum censeo, talia Concilia, quae ex toto terrarum orbe auctoritate Papae congregata sunt, in quibus etsi Papa sit absens ipsius tamen legati praesentes sunt, esse dicenda generalia Concilia, et per consequens non posse in fide errare; non quidem* [F. 34v] *propterea quod legati Sedis Apostolicae sint infallibiles in definitionibus fidei, cum illi per se soli errare potuissent, sed quia totus ille coetus, in quo adsunt, errare non potest propter assistentiam Spiritus Sancti*». Et paulo supra sic protulit: «*si talia Concilia errare posse dicatur, consequens est ut etiam concedatur talia Concilia sine praesentia Papae non esse dicenda generalia, aut quod generalia Concilia auctoritate Papae congregata possunt errare; quorum utrumque est absurdum. Nam quod generalia Concilia auctoritate Summi Pontificis congregata errare possint, haeresis est multorum haereticorum ab omnibus catholicis damnata*». Et supra cap. 5 eamdem sententiam late probaverat.

---

(44) D. Soto, *In 4 Sententiarum* dist. 20 a. 4 (Salmanticae 1557) p. 944s.

(45) A. de Castro, *De iusta haereticorum punitione* lib. 1 cp. 6 (Salmanticae 1547) fol. 22.

Fateor, quod si hic auctor oppositum nostrae sententiae haeresis damnet, ut videtur, rigida nimis est et falsa censura; nec in hoc illi assentior.

[40] 10. *Corduba* lib. 4 Quaestionarii q. 1 prop. 9 (46): *Concilium generale*, inquit, *legitime congregatum, si faciat quod in se est, uti facere regulariter credendum est nisi oppositum constet manifeste, in rebus fidei et morum definiendis, etiam ad modicum tempus, errare non potest; et illius definitioni sub crimine et poena haeresis ab omnibus standum est*». Et statim: «*haec propositio negatur ab haereticis; sed et aliqui catholici simpliciter sine dictis limitationibus dicunt Concilium generale, etiam legitimum, si ibi non est Papa, posse errare*». Et refert nonnullos ita sentientes. Et postea: «*sed cum praedictorum limitationibus, propositio haec contra eos omnes oppositum sentientes, probatur quadrupliciter*». Quod in sequentibus late prosequitur. Et in eadem quaestione prop. 10 paragrapho «sed certe haec opinio», cum retulisset sententiam dicentium ideo Concilia generalia postulare definitionem Pontificis quia sine illa non habent infallibilitatem, subdit paragrapho citata: «*sed certe haec eorum opinio non videtur vera. Nam etiam Papa ipse stare tenetur praedicti Concilii definitioni in fide et moribus*». Et q. 2, eamdem opinionem iterum tractans, paragrapho propter hoc Caietanus, sic loquitur: «*sed certe haec eorum opinio* [F. 35] *falsa est, et dissona rationi et auctoritatibus sanctorum et Scripturae*». Et q. 4 opinione 3, quam probat et sequitur, in eodem placito perseverant.

[41] 11. *Gaspar Cardillus Villalpandaeus*, in Tridentina Synodo theologus Sanctissimi Pii IV et Vicarius episcopi Abulensis, libro contra protestationem confessionis Augustanae edito tempore eiusdem Concilii disp. 5 (47) probans Concilium Tridentinum fuisse generale, cui indubia fides sit adhibenda, assumit de ratione Concilii generalis nihil aliud esse quam ut a Papa indicatur, cogatur et celebretur, et quod causae fidei et morum in illo tractentur. Indeque inferens discrimen inter Concilia generalia ex una parte et reliquorum species Conciliorum ex alia, colligit in haec verba: «*hinc fit, ut decreta dioecesani Concilii, provincialis et metropolitani non habeant vim obligandi totum orbem christianum* (m); *quoniam nec Concilia, quae dixi, facultatem habent decernendi, quae*

(m) M añade tachado: *decent, nisi a Pontifice christiano*

(46) A. CORDUBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 4 cp. 1 (Lovanii 1553) p. 239. 249. 259.

(47) G. CARDILLO DE VILLALPANDO, *Disputationes adversus protestationem 34 haereticorum Augustanae Confessionis* disp. 5 (Venetiis 1564).

totum orbem christianum decent, nisi o Pontifice Romano probentur atque de illis, ut ab omnibus observentur, edicto suo caveat». Quale, precor, esset hoc discrimen, si Concilium generale ad omnes obligandos simili prorsus confirmatione Romani Pontificis indigeret? Et disp. 9 ex professo probat Concilium generale, modo sit legitime congregatum, habere assistentiam Spiritus Sancti; et refert se id latius docuisse in Apologia contra Montanum.

[42] 12. *Franciscus Ovandus*, franciscanus, In 4 dist. 18 prop. 25 coroll. 2 (48) sic ait: «*haec est etiam una causa, propter quam generalia Concilia a Summo Pontifice petunt confirmationem: ne si postea dissideat a Concilio, causare possit vel se non consensisse, vel legatos instructionem a se datam non observasse. Ante talem confirmationem, si legati instructionem servarunt, Concilium errare non potuit. Quia erat generale, assistente capite cum membris quae assistere ad definiendum debebant, videlicet episcopis. Non enim ex futura confirmatione pendebat assistentia Spiritus Sancti ad tale Concilium; quod nec generale dicendum* [F. 35v] *fuisset ante confirmationem, quia per se ipsum Papa non aderat, nec confirmatio illud generale faceret, si prius non erat*».

[43] Secunda classis sit illorum qui licet rem non ita expresse doceant, adeo insinuant ut ex eorum doctrina necessario colligatur.

13. *Thomas Waldensis* lib. 2 Doctrinalis fidei a. 2 cap. 26 et 27 (49) multa profert de infallibilitate Conciliorum contra Wiccleff, nunquam tamen exigit confirmationem Papae. Et cap. 26 sic loquitur: «*non ergo dubitat Ecclesia sancta Dei, toties assistere sibi Spiritum Sanctum, quoties congregati fuerint auctoritate plenaria in nomine Christi ad fidei dubium resolvendum*». Ecce solam postulat congregationem plenaria auctoritate, id est Romani Pontificis. Clarius adhuc quia a. 3 sequenti cap. 46 et 47 dicit in Papa etiam esse infallibilitatem in iudicando de rebus fidei et morum. Condistinguit ergo duas regulas fidei, utramque infallibilem, Concilium videlicet et Papam. Sed inepte prorsus et falso distingueret, si tota infallibilitas Concilii est ex decreto Pontificis. Sentit ergo, citra decretum Pontificis, definitionem Concilii generalis, legitime congregati et procedentis, esse infallibilem.

---

(48) F. DE OVANDO, *Breviloquium scholasticae theologiae in 4 libros Magistri Sententiarum* dist. 18 prop. 25 coroll. 2 (Salmanticae 1584).

(49) THOMAS NETTER (WALDENSIS), *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae* lib. 2 a. 2 cp. 27 (Venetiis 1757) t. 1 p. 281.

[44] 14. *Michael Medina,* vir acuto ingenio et eruditione non vulgari, lib. 5 de recta in Deum fide cap. ultimo (50), fidei regulas enumerans, hoc ordine collocavit: Sacram Scripturam, Conciliorum generalium definitiones, Pontificum Romanorum decreta. Condistinguit ergo has regulas. Verba non refero ut brevitati consulam.

[45] 15. *Michael Palacios* in 3 dist. 24 disp. 4 (51) fidei regulas statuens eodem ordine enumerat. «*Prima est,* inquit, *Scriptura Sacra... Secunda est Concilia generalia, rite et recte celebrata; quia si non celebrantur auctoritate Papae, non habent vegeta decreta*». *Si non celebrantur* dixit, confirmationem non exigit. «*Tertia regula est Apostolica Sedes*». Condistinguit ergo utramque regulam. Et in eadem dist. disputatione 2 ad 1 sic ait: «*primo respondebis Concilia* [F. 36] *oecumenica in decretis fidei et morum habere certissimam et irrefragabilem fidem*». Et deinde comparat illa cum Papa et cum Sacra Scriptura in infallibilitate, et subiungit: «*arbitror autem, Concilia generalia esse minoris auctoritatis quam Papae sit auctoritas, non quantum ad infallibilitatem decretorum, sed quantum ad auctoritatem principii; quippe Concilii auctoritas ex Papa est. Etenim Papam si subduxeris, hoc est Papae potestatem, Concilium generale suas deponit vires in decernendis causis fidei et morum*». Haec ille. Attende quod in infallibilitate non dixit esse Concilium inferius Papa, sed in auctoritate principii; id est in eo quod legitime non congregatur sine auctoritate Pontificis. Et si non sit legitime congregatum, non est infallibile nec verum Concilium. Quod autem idem auctor dist. 25 disp. 3 dixit, Concilium sine decreto Papae non posse arctare fideles ad credendum, id est quod alii theologi dixerunt, quod, licet decreta Concilii ante confirmationem sint de fide, non tamen obligant singulos fideles ad credendum donec a Pontifice proponantur. Vel alias auctor iste sibi contradiceret manifeste.

[46] 16. *Ioannes Lensaeus,* De Ecclesia lib. 6 cap. 18 (52), sententiam Concilii generalis in rebus fidei infallibilem esse probat ex variis capitibus; tum ex eo quod Patres in illo convenientes sint pastores dominici gregis, in hoc positi ordinatione divina ut non essent subditi eis populi instar fluctuantium parvulorum, qui circumferentur omni vento

---

(50) M. MEDINA, *Christiana Paraenesis, sive De recta in Deum fide* lib. 5 cp. 15 (Venetiis 1564) fol. 179.

(51) M. PALACIOS, *Disputationes theologicae in 4 libr. Sententiarum* lib. 3 dist. 24 disp. 4 (Salmanticae 1577) p. 254s; disp. 2 ad 1 p. 247; dist. 25 disp. 3 p. 271ss.

(52) I. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* lib. 6 cp. 18 (Lovanii 1577).

doctrinae, sed illi essent, quorum voces oves tuto sequi possent. Quod illi errori subdi possent, idem iudicat ac si portae inferi adversus Ecclesiam praevalere possent; et Concilium generale esse illam Ecclesiam, quam si quis non audierit sicut ethnicus et publicanus sit habendus. His fere verbis ille, et tandem subiungit: «*ea propter, maiores nostri eam unam esse putarunt conservadae unitatis rationen, si ex diversis terrarum partibus Ecclesiae episcopi in unum convenirent, et in iis quae* [F. 36v] *fidei essent atque doctrinae quid populos sequi oporteret, gravissima quae in Ecclesia esse possit auctoritate, commostrarent. Ubi enim Ecclesiae fides vel agnosci vel vox audiri certius queat*?». Quod vero hanc infallibilitatem non referat in solum Summum Pontificem vel eius decretum, satis patet ex ratione quam adduxit, de fine et institutione pastorum, id est episcoporum Ecclesiae.

[47] 17. *Axiomata chistiana*, lib. 2 a. 4 cap. 7 (53), statuit illud discrimen inter nationalia et generalia, quod ista errare non possint, bene tamen illa. Certe de non confirmatis intelligit, vel manifeste erraret. Cap. 8 dicit in hac parte maxime sibi placere Abulensem, cuius sententiam supra retuli. Cap. 9, exponens partes Summi Pontificis ut Concilium generale non erret, «*videat*, inquit, *Summus Pontifex, quos pastores constituat, quos legatos eligat, quos patres vocet, et quos bonos et doctos viros admittat. Namque si haec omnia diligenter et prout decet, in quantum fieri potest, faciat, ista secunda sententia, qua dicitur simpliciter Concilium non posse errare, placet magis, propter ea quae dicta sunt*». Quid ergo? Minutula enumerans, quod maximum est et omnino necessarium subticeret, confirmationem scilicet et decretum si citra illud Concilium posset errare etiam illis omnibus praestitis quae recensuit? Cap. 10 sequenti, explicans ius Papae in convocandis Conciliis generalibus, modo locoque signandis, de confirmatione non meminit. Eodem libro a. 6 cap. 7 «*dissentire*, inquit, *a Patrum sententia in Concilio habita non solum non licet, sed etiam haeresim facit; dissentire autem ab eis quasi a singulis (quod fit dum eis in aliquo adversatur, quod ipsi in Concilio non definierunt) non est haeresis, sed temeritas quidem aut superbia magna*». Si solus Papa definit, quorsum distinguit resistere eis, quasi ut multis (convenientibus nempe in Concilio), et hoc esse haeresim? Lib. 4 disp. 4, postquam in illa quaestione, an Concilium sit supra Papam vel e contra,

(53) G. DE CASAL., *Axiomata christiana ex divinis Scripturis et SS. PP. cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis* lib. 2 a. 4 cp. 9 (Conimbricae 1550) fol. 109; a. 6 cp. 7 fol. 136; lib. 4 disp. 4 cp. 4 fol. 183 et 196.

varias sententias retulerat, cap. 4 duo statuit: alterum de eminentia Papae, et quod apud ipsum est supremum tribunal quoad potestatem ordinis [F. 37] et iurisdictionis supra omnes et singulos de Ecclesia simpliciter et absolute loquendo, «*alterum*, ait ille, *quod universale Concilium est quidem repraesentativum universalis Ecclesiae, tamquam prima et simillima sua genitura, gradus suos et status ecclesiasticos distinctos habens. In quo est supremum tribunal luminis quoad potestatem seu auctoritatem docendi inveniendique verum ad religionem pertinens fidei aut morum*». Et infra: «*Papa excedit in potestate iurisdictionis, Concilium in auctoritate luminis. Concilium sua auctoritate invenit, quid credendum et quid faciendum est; Papa vero sua potestate illud inventum praecipit observari*». Et quia in sequentibus plurimum tribuit, ut par est, auctoritati Papae, ad finem libri notavit in margine his verbis: «*hoc intelligatur excepta illa auctoritate determinandi verum, quam supra diximus Ecclesiam habere immediate a Deo sibi particulariter assistente, prout Ecclesia est*».

[48] 18. *Petrus de Bollo* in Oeconomia canonica (54) tertia classe paragrapho 15 vers. «nec praedictis» et vers. «tertium circa provinciale», agnoscit illud discrimen inter Concilium generale et provinciale iam supra relatum. Idem vers. «considerandum». Et sic exponit Gratianum 18 d. cap. 1.

[49] 19. *Glossa* in cap. «quoties» 24 q. 1 (55) sic scripsit: «*aliud est quaestionem de fide motam terminare, quod nulli praeter quam Romanae Sedi vel Concilio generali permittitur, aliud autem est ipsam sine definitione ventilare, quod Patriarchae et Primates facere possunt*». Expende disiunctionem *vel Concilio generali*, quae inepta prorsus esset si Concilium non posset infallibiliter definire sine decreto Pontificis; tunc enim esset cum Patriarchis et Primatibus adnumerandum, qui ventilare possunt, non definire.

[50] 20. Inter *Articulos Lovanienses* (56), quos refert Ioannes Drie-

---

(54) P. DE BOLLO O. P., *Oeconomia canonica, seu de sanctissimae catholicae Christi familiae ministrorum officio et conservanda ubique maiorum ecclesiastica disciplina*, cl. 3.ª par. 15 (Lugduni 1588).

(55) *Glossa ordinaria* in CIC Decr. II, 24, 1, 12 (*Decretum Gratiani... una cum glossis*, Taurini 1620, t. 1 col. 1387s).

(56) *Articuli orthodoxam religionem sanctamque fidem nostram respicientes, a S. Theologiae professoribus Lovaniensis Universitatis editi*, art. 25 (I. DRIEDO, *Opera* t. 3 p. 170s).

do t. 3 in fine, 25 talis est: «[*Certa fide tenda sunt*] *non solum quae Scripturis expresse sunt prodita, sed etiam quae per traditionem Ecclesiae catholicae credenda accepimus, et quae definita sunt super fidei et morum negotiis per cathedram Petri, vel per Concilia generalia legitime congregata*». Similis disiunctio eamdem vim habet. Est igitur haec sententia omnium theologorum lovaniensium.

[51] [F. 37v] 21. Inter *Articulos Parisienses* (57) ibidem relatos, 22 sic habet: «*certum est, Concilium generale legitime congregatum, universalem Ecclesiam repraesentans, in fidei et morum definitionibus errare non posse*». De congregato legitime loquuntur, nihil aliud postulant. Nostram ergo sententiam ut certam statuerunt.

[52] 22. *Ioannes Driedo* Libro De variis dogmatibus iam ad finem (58), eamdem illam differentiam Conciliorum generalium et provincialium agnoscit, immo ex Augustino inducit.

[53] 23. *Ioannes Viguerius* Granatensis in suis Intitutionibus (59) cap. 17 paragrapho 1 vers. 1 dixerat definitiones Concilii generalis esse immutabilis quia «*una est*, inquit, *fides universalis Ecclesiae, cui ex Christi promissione Spiritus Sanctus praeest*». Et vers. 7, essentiam et naturam (ut ille ait) Concilii generalis subiecta definitione declarans, sic illud definit: «*Concilium universale catholicae Ecclesiae est congregatio maiorum praelatorum Ecclesiae, auctoritate Romani Pontificis specialiter facta, ad aliquid sollemniter et communi intentione tractandum in religione christiana, Papa in ipso Concilio praesidente vel eius delegato*». Praeclaram sane definitionem attulisset, si decretum Pontificis existimaret omnino necessarium ad infallibilitatem Concilii; si quidem quod potissimum est et essentiale in Concilio, praetermisisset.

[54] 24. *Aragonius* 2.2. q. 1 a. 10 (60) tractatu de Conciliis, cum primam a me supra adductam sententiam retulisset, absolute protulit: «*sed opposita sententia est longe probabilior*». Verum est quod conclusione 1 sequenti limitare videtur, quando omnes prorsus conveniunt qui

---

(57) *Facultatis Theologiae Parisiensis ariculi 26, declarantes fidem et religionem christianam*, art. 22 (I. DRIEDO, *Opera* t. 3 p. 172).

(58) I. DRIEDO, *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus* lib. 4 (Lovanii 1543).

(59) I. VIGUERIUS O. P., *Institutiones ad christianam Theologiam* cp. 17 par. 1 vers. 1 (Antuerpiae 1565) fol. 220v.

(60) P. ARAGÓN *In* 2.2 q. 1 a. 10 (Salmanticae 1584).

adsunt in Concilio. Quare in secundam sententiam supra expositam videtur incidisse.

[55] 25. *Cardinalis Hieronymus Albanus* venetus, pugnacissimus defensor pontificiae auctoritatis, libro de potestate Papae et Concilii 2 p., n. 127 (61) sic scripsit: «*et ut recta intelligatur, quonam modo Conciliorum differant potestates, sic distinguas necesse est: aut enim sine Pontifice colliguntur, quod in casibus tantum qui citra periculum differri nequeunt fieri conceditur (illos attingit); vel a Papa* [F. 38] *convocantur, qui vel ad certa expedienda negotia suam impetit auctoritatem, et tunc similiter quidquid extra illam fit irritum est; vel denique plenam eis exhibet potestatem, et eo casu possunt quaecumque negotia definire, argumentum legis in re mandata cap. mandat*». Ubi satis aperte docet quod in casu, quod Papa non limitavit facultatem Concilii, illud potest definire et eius definitio irrita [non] erit, sicut quando excedit facultatem definitio est irrita.

[56] 26. *Andreas Vega,* vir doctrina praestans, lib. 1 in Tridentinum cap. 5 paragrapho «nec ob eas causas» ad finem (62), sic ait: «*verum, cum haec sancta Synodus legatos habuerit Summi Pontificis, et ad eam* (n) *convocati fuerint episcopi ex toto orbe, et permulti fuerint praelati in ea ex diversissimis regionibus et nationibus nemini vel minimum debet esse dubium, quin universalem Ecclesiam repraesentaverit, et ea gavisa fuerit beneficentissima et infallibili Spiritus Sancti praesentia, qua et aliae Synodi generales semper in Ecclesia gavisae sunt*». Quae, ut patet ex eodem capite, scripsit nedum (ñ) ante quam confirmaretur Concilium, sed longe ante quam absolveretur. Et eodem capite paragrapho ultima: «*et super haec omnia,* ait, *ad auctoritatem huius decreti de iustificatione accessit approbatio Pontificis. Quamvis enim, quia nondum absoluta est haec Synodus, nullius hactenus decreti ipsius approbatio Summi Pontificis in publicum prodierit, tamen certo novi Suam Sanctitatem fecisse, ut ante istius editionem decreti a viris doctissimis discuterentur et examinarentur Romae materiae ad ipsum exspectantes, et post ipsius editionem, ma-*

(n) M *ea*
(ñ) M *necdum*

(61) CARD. IO. HIERONYMUS ALBANUS, *De potestate Papae et Concilii* p. 2 n. 127 (Venetiis 1544).

(62) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa* lib. 1 cp. 5 (Coloniae 1572) fol. 9s.

turo habito cum Sacro Cardinalium Collegio consilio, litteras, quibus illud laudat et approbat, ad Reverendissimos Dominos Legatos (o), *qui huic sessioni praefuerunt, misisse. Nihil itaque huic decreto deest, in omni catholicorum doctorum opinione, quominus reverenter catholicus aliquis definita in ipso suscipiat, quam definita in aliis sanctis et generalibus Synodis*». Perspexisti, qui legis, quam clare hic auctor utrumque expressit: et quod sit in opinione probabili, an confirmatio Pontificis sit [F. 38v] necessaria ad infallibilitatem definitionis Concilii, et quod sibi erridet negativa, quam nos sequimur.

[57] 27. *Thomas Beuxamis*, carmelita, libro De fide et Symbolo (63) capite cui titulus est «quod praelati et maxime Summus Pontifex Ecclesiam repraesentent», colligens ex praemissis inter cetera, sic deducit: «*quodque non modo Summus Pontifex, sed et ipsum consistorium vel Concilium legitime congregatum, auctoritatem Ecclesiae prae se fert*». Quod in sequentibus probat, tam ex veteri, quam ex novo instrumento, aliisque motivis. Ergo infallibilitatem Ecclesiae, non in solo Summo Pontifice definiente aut confirmante, sed etiam in legitimo Concilio agnoscit.

[58] 28. *Simancas* in Catholicis institutionibus titulo 54 n. 5 (64), enumerans modos, quibus propositio sit haeretica, «*tertio*, inquit, *si adversatur decretis Concilii generalis recte congregati in his quae ad fidem pertinent; quarto si obviet definitioni Sedis Apostolicae* etc.» Quae duo non differrent, si tota infallibilitas Conciliorum est ex definitione Pontificis.

[59] 29. *Guillelmus Ockam* in 1 et 3 lib. Dialogorum idem sensisse refertur per Gersonem [et] Almaynum. Sed ego non vidi.

[60] Tertia classis sit illorum auctorum, qui, licet sequantur aliquam sententiam ex oppositis, vel illas excusant, vel istam nostram docent esse ab omni nota liberam. Et in primis adnotaverim, nullum hactenus nostram damnasse sententiam, vel aliquam illi erroris notam et suspicionem inusisse, nisi forte Turrecremata lib. 3 cap. 32 supra citato. Ergo, ex omnium catholicorum consensu, immunis est ab omni erroris non modo labe, sed vel levi odore. Iam ad institutum redeo.

[61] 30. *Melchior Cano*, de Conciliis generalibus non confirmatis

(o) Gr *ad Romanos Dominos Legatos*

(63) THOMAS BEAUX-AMIS, *De fide et Symbolo* (Parisiis 1563).
(64) IAC. SIMANCAS, *Institutiones catholicae* cp. 30 (Vallisoleti 1552).

per Pontificem loquens libro illo 5 cap. 5 citato (65) inquit: «*sed ne in causis fidei quidem adeo exploratam auctoritatem habent, ut, qui ea in dubium vocet, haereticus sit. Tum quia auctores nobilissimi, quos ante diximus, Caietanus et Turrecremata, non solum citra haereseos crimen, sed probabiliter etiam consentiunt, nihil firmi dogmatis ab eiusmodi Synodis proficisci, quosque per Christi Vicarium approbentur*». Vides, [F. 39] quod si aliqua sententia ex relatis in discrimen haeresis adducebatur, illa erat opposita. Vides iterum, quod probabiliter tantum dixit Turrecrematam et Caietanum oppositum fuisse opinatos.

[62] 31. *Bellarminus*, cap. 11 citato (66), tertium modum proposuerat his verbis: «*tertio, consentientibus omnibus, etiam legatis, sed qui non habuerunt certam instructionem*». Iam supra ostendi, quod apud illum particula *omnibus* solum significat maiorem partem. Iam ergo, inquit: «*de tertio modo, res est sub opinione*».

[63] 32. *Turrecremata* lib. illo 3 cap. 64 (67) asseruit: «*quodsi Concilium et Papa inter se dissiderent, standum potius esset Concilio quam Papae*». Attende qualiter infirmum voluerit esse Concilium sine auctoritate Papae, qui discrepante Concilio infirmiorem fecit Pontificis sententiam. Hoc est contra illum, argumentum ad hominem.

[64] 33. *Pelbartus de Themeswar*, in suo Aureo Rosario t. 1 verbo opinio paragrapho 12 (68), idem docuit (p); et citat Angelum verbo «Papa» paragrapho 9, ubi docet Papam sine Concilio definientem errare posse (q); quod decuerat Glossa 15 d. cap. *sicut verbo praesumit et* cap. *Anastasius* 19 d. verbo «Concilio». Sed in hoc errarunt isti. Ego vero impossibile iudico, et non admittendum, quod Concilium legitime congregatum et procedens, et Pontifex ut caput loquens atque decernens, in fidei morumque decretis non conveniant; non secus ac quod Spiritus Sanctus, qui utrisque adest, sibi ipsi repugnet.

[65] 34 (r). *Cardinalis Petrus de Alliaco*, Quaestione de resumpta (69)

(p) Gr al margen añade *34*
(q) Gr al margen añade *35*
(r) Gr *36*

(65) M. Cano, *De locis theologicis* lib. 5 cp. 5 (Matriti 1791) t. 1 p. 341s.
(66) S. Robertus Bellarminus, *De Conciliis et Ecclesia* lib. 2 cp. 11 n. 3 et 5.
(67) I. de Torquemada O. P., *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 64.
(68) Pelbartus de Themeswar, *Aureum sacrae theologiae Rosarium* t. 1 «opinio» par. 12.
(69) P. de Alliaco. *Quaestio de resumpta* (Argentorati 1490) fol. 292.

f. 292 p. 2, probabilem reputat nostram sententiam. Nam cum obiecisset sibi, ex conferente, Concilium generale non posse in fide deficere, ideoque in rebus fidei non posse ab illo ad Papam appellari, subdit: «*potest ad ista probabiliter dici* etc». Ipse quidem inclinat in illum errorem, quod et Papa per se et cum Concilio generali, posset a fide deficere et errare.

[66] 35 (s). *Alphonsus Salmeron* t. 12 tr. 48 (70), licet contrariam sequatur sententiam, sed tantum ut *veriorem et tutiorem*, inquit ille paragrapho «verum his». Ergo nostram reputat probabilem et tutam. Et paragrapho «si rursus [F. 39v] urgeas», excusat suam sententiam ab haeresi eisdem fere verbis quae ex Cano nuper retuli. Et in paragrapho «nec contra hoc est» et paragrapho «quae vero in contrarium» et dicto paragrapho «si rursus urgeas», tandem fatetur decreta Conciliorum esse dictata ab Spiritu Sancto ante confirmationem, et hanc exigi ut constet Concilia fuisse legitima et legitime processisse.

[67] Quis ergo hanc nostram sententiam iam damnet erroris, quam tam copiosus theologorum numerus, quos et prior illa et haec praesens aetas pios et gravissimos iudicavit, vel veram vel probabilem reputavit? Vel dicamus omnes illos repente haereticos evasisse aut non levem erroris suspicionem incurrisse!

[68] [PROBATUR 2.°] *Secundus locus, unde argumenta pro conclusione depromam, sint Scripturae testimonia.*

Primum sit ex Mt 18 [20]: *ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi Ego in medio illorum sum.* Quod, saltem per argumentum a minori, probat Christum assistere patribus in universali Concilio congragatis ad fidem stabiliendam et mores componendos. Ita ex hoc loco argumentatur Caelestinus Papa in epistola ad Concilium Ephesinum I (71). et Concilium Chalcedonense post actionem 16 in relatione ad Leonem Papam (72), et in Concilio Toletano III non procul ab initio (73). Nam, si Deus iis assistit, qui in nomine suo ad aliquid ad salutem spiritualem conferens pertractandum convenerunt, pro rei exigentia et causae pondere, quanto potius credendum est assistere Ecclesiae suae in Concilio univer-

(s) Gr 37

(70) A. SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicorum historiam et in Acta Apostolorum* (Madriti 1601) t. 12 tr. 84 p. 776-779.
(71) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 1, 1467.
(72) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 2, 655.
(73) *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae* (Matriti 1808) 339: ML 84, 345.

sali ad res in religione gravissimas statuendas. Addo quod de Concilio generali legitime congregato longe certius est in nomine Domini convenisse, quam de reliquis congregationibus, etiam synodis particularibus. Quia generale Concilium non indicitur nisi ad gravissima Ecclesiae negotia tractanda, illa, inquam, quae ad debitum Dei cultum et aeternam hominum salutem in primis referunt, qualia sunt fidei et morum.

[69] *Secundum* testimonium sit Io 14 [26]: *Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, Ille vos docebit omnia et suggeret* [F. 40] *vobis omnia, quaecumque dixero vobis.* Et Io 16 [13]: *cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Haec omni collegio Apostolorum dicta et promissa sunt, non pro illis tantum, sed pro eorum etiam successoribus, videlicet episcopis. Hinc enim dixit Christus capite illo 14 [16]: *et alium Paraclitum dabit vobis* (scilicet Pater), *qui maneat vobiscum in aeternum.* Idem ergo Spiritus Sanctus, qui docuit quondam Apostolos, docet nunc episcopos; non quidem singulos seorsum, nec enim unumquemque singillatim instruit de omni veritate; ergo saltem omnes in unum collectos, nempe in Concilio. Alias cassa est et irrita illa promissio.

[70] Dices: sufficit quod illos instruat per Romanum Pontificem, Petri successorem. Respondeo: sufficeret quidem, si Deus ita instituisset; sed hoc contendo, longe aliter Deum promisisse et instituisse. Quod sic deduco. Primo, quia illa promissio specialis est ad episcopos et praelatos et (ut potius dicam) immediate ad illos. Nam inquiro, quas personas per se et immediate designet illud pronomen *vos*, eo loco? Si dicas quod Apostolos et eorum successores, ergo illis immediate promissa est doctrina Spiritus Sancti, et non tantum mediate per alium. Sin minus poterit illud pronomen aeque bene significare reliquam plebem. Quia ad illam, etiamsi per praelatos et pastores, pervenit tandem instructio. Et quis neget in maiori rigore et proprietate explicari et verificari promissionem illam Christi, si intelligatur immediate facta ipsis praelatis ab Spiritu Sancto per se ipsum edocendis, et non solum mediate et per alium? Sed, age, urgeamus amplius. Sit probabilis sensus, illos docendos esse per Petrum et eius successores in Romana Sede. Quare probabilis non erit textuique conformis, collectionem praelatorum, ut par est procedentium auctoritate Pontificis et sub eius obaedientia et instructione, immediate esse ab Spiritu Sancto docendam? quis unquam sanctorum illum attulit vel hunc reiecit? quid ergo, iam tibi licet, tametsi accommode Scripturam interpreteris, sensum illum [F. 40v] tamquam de fide certum statuere, reliquosque omnes ut improbabiles abicere? Nihil minus.

[72] *Tertium* testimonium sit Act 20 [28]: *attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei.* Ad idem est illud eiusdem Apostoli ad Eph 4 [11], ubi enumerans Ecclesiae gradus et munera *alios,* inquit, *pastores et doctores* (videlicet dedit Deus), et illud Mt ultimo [19]: *docete omnes gentes.* In quibus et aliis plerisque locis agnovimus, episcopos esse ex institutione Christi pastores et doctores Ecclesiae, illisque ex officio incumbere pascere et regere Ecclesiam; sed praecipuus et unicus pastus est fidei integritas et morum puritas; ergo in utroque habent Ecclesiam regere et instituere. At inoffense et absque errore plebem regere, non est datum singulis seorsum; ergo saltem id concessum est omnibus collective, qualiter conveniunt in Concilio. Respondent, convenire quidem illis collective sumptis, sed per doctrinam et institutionem Romani Pontificis, non secus. Sed contra: ergo in doctrina et moribus decernendis illi nunquam pascunt nec regunt plebem, sed pascit et regit unicus Petrus. Patet, quia, si non habent pascua seligere, mala a bonis discernere, sed solus Petrus, ergo ille solus est, qui quoad hoc pascit, non reliqui. Pascunt quidem episcopi sub Petro et eius successore; pascunt tamen ipsi pascuaque discernunt; quia sub obaedientia Romani Pontificis collecti haec praestant. Sed non pascit solus Petrus, fidei et morum infallibiles (t) regulas solus statuens. Pascendi itaque officium plura involvit: pascua fidei et morum seligere, et probare, omnibusque in communi proponere; rursus illa singulis sibi commissis ministrare, eosdemque in officio continere ne in vetita irrumpant. Primum, quia integram tangit Ecclesiam, non convenit singulis episcopis seorsum, sed omnibus simul. Reliqua singulis competunt, unicuique in plebe sibi credita.

[73] [F. 41] Dices: pascendi officium, adeo latum ut omnia illa munia comprehendat, soli convenit Romano Pontifici, non reliquis episcopis. Sed contra: in primis audio Paulum absolute dicentem: *posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei;* regere autem idem est quod pascere. Et ipsum Apostolorum Principem: *pascite, qui in vobis est, gregem.* Quare integrum pascendi officium videtur illis commissum. Secundo, unde constat soli Petro et eius successoribus esse reservatum in fide moribusque decernere, et quod collectioni episcoporum, legitime in Concilio convenienti, id tribui non possit?

[74] [PROBATUR 3.°] *Tertio, nobis argumenta suppetent Conciliorum*

(t) M *infallibilis*

decreta. Nam *in Concilio Constantiensi* sessione 4 (74) sic statuitur: «*et primo, quod ipsa Synodus, in Spiritu Sancto congregata, legitime generale Concilium faciens Ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cuiuscumque status et dignitatis, etiamsi papalis, exsistat, obaedire tenetur in iis, quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis et reformationem generalem Ecclesiae Dei in capite et in membris*». Ponderanda sunt illa verba *potestatem a Christo immediate habet in iis quae pertinent ad fidem* etc. Et sessione 45 et ultima eiusdem Concilii, Sanctissimus Papa Martinus V dixit: «*quod omnia et singula determinata et decreta in materiis fidei per praesens Concilium conciliariter, tenere et inviolabiliter observare volebat, et nunquam contraire quoquomodo; ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat, et non aliter, nec alio modo*». Auctores oppositae sententiae graviter premuntur hoc testimonio. Quare unusquisque vim illius subterfugere conatus est. Caietanus, t. 1 Opusculorum tr. 1 cap. 8 (75), dixit verba illa formaliter esse intelligenda, id est quando aliquid decernitur ut credendum; sed in dicta sessione 4 nihil decretum est ut credendum. Haec tamen solutio ex ipso definitionis contextu reicitur. Vel simili evasione quaevis alia definitio cuiusvis Concilii poterit infringi.

[75] Valentia loco citato (76) paragrapho «ad septimam probationem», respondet, Martinum approbasse quae decreta sunt conciliariter; illius autem sessionis [F. 41v] decreta non sunt, inquit, conciliariter edita, quia nulli fuerunt ad res fidei tractandas deputati. Sed haec solutio frivola est. Constat enim longe conciliarius esse decretum, quod omnium communi calculo firmatum est, quale fuit illius sessionis. Quod autem addit illud fuisse editum tumultuarie, dixit sane, sed nec ex levi quidem coniectura (u) probare potuit.

[76] Alii tertio respondent, in illa sessione nondum fuisse generale Concilium; quia tantum aderat obaedientia Ioannis XXIII; postea accesserunt obaedientia Gregorii XII et Benedicti XIII. Quid ergo? Si illi contumaces in schismate perdurarent, nunquam esset generale Concilium, nec illi indurato schismati (v) posset conveniens remedium adhiberi?

(u) M *coniectum*
(v) M *schismate*

(74) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 8, 252 et 899.
(75) T. DE VIO CAIETANUS, *De auctoritate Papae et Concilii* cp. 8 (*Opuscula omnia*, Lugduni 1585) t. 1 p. 11.
(76) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cap. 7 p. 116.

Sufficit ergo quod omnes essent legitime convenienterque vocati, ut Concilium generale diceretur, etiamsi aliqui renuerent accedere.

[77] At si obicias, ex hoc sequi Concilium generale esse independens a Papa, immo et superius illo, si quidem et ipse Papa in decretis fidei et morum tenetur Concilio obaedire, respondeo negando consequentiam. Nam Concilium necessario et omnino dependet a Papa, quandoquidem non habet assistentiam Spiritus Sancti nisi sit legitime convocatum, et sub obaedientia et instructione Romani Pontificis procedat. In quibus omnibus a Papa necessario dependet. De hoc Concilio generali, sic legitime convocato et procedente, intelligendum est decretum ralatum Concilii Constantiensis. Illud namque habet potestatem immediate a Deo in his, quae sunt fidei et morum; quia habet assistentiam Spiritus Sancti sibi promissam. Et ideo illius decretis in praedictis materiis tenentur omnes assentire, etiam Papa. Non quia Papa sit inferior, aut Concilium in Papam exercere possit aut habeat iurisdictionem aliquam; sed quia eo ipso quod sibi constat Concilium fuisse legitimum et legitime processisse, cognoscit definisse ex assistentia Spiritus Sancti, atque adeo definita ab illo esse infallibilis et divinae veritatis.

[78] *Secundo in Concilio Florentino* in decreto Eugenii pro unione Armenorum in 5 puncto (77) sic dicitur: «*atque non solum dictas* [F. 42] *tres Synodos, sed et omnes alias universales, auctoritate Romani Pontificis legitime celebratas, sicut ceteri fideles, reverenter suscipiant*». *Celebratas* dixit, non confirmatas. Iam ergo, ut suam tueantur sententiam, negabunt legitime fuisse celebratas illas Synodos universales, quibus deficit confirmatio, etiam si auctoritate Romani Pontificis, praesentibus eius legatis, et ad unguem instructione servata, peractae sint. Restat ergo nunquam legitime celebrari; quia per subsequentem confirmationem non celebrantur aut peraguntur, sed celebratae et peractae confirmantur. Ergo decretum illud nunquam potest verificari in illorum sententia. Quare miror, quomodo audeant pro se illud afferre. Sed verba addunt atque confingunt, ut aliquid concludere possint. Verum est, quod illa citant ex unione Iacobinorum, qualis profecto in illo Concilio non reperitur, sed Graecorum et Armenorum tantum; et in hac posteriori de Conciliis actum est per verba relata.

[79] *Tertio, commune est Synodis generalibus* dicere: «*haec sancta*

(77) HARDUIN, *Acta Conciliorum* 9, 437.

synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata»; ut videre est in Tridentina per omnes sessiones. Quae verba, quid aliud significant, quam quod Synodus, eo quod legitime congregata, habet assistentiam Spiritus Sancti? Dicunt illis verbis solum innui, quod per motionem Spiritus Sancti Papa Concilium indixit et ad illius iussionem Patres convenerunt. Sed contra: primo, haec expositio est contra communem catholicorum intellectum; ubi singulorum conscientiam in testem profero. Secundo, licet verum sit quod ex instinctu Spiritus Sancti Papa convocaverit Concilium et Patres convenerint, longe tamen certius et clarius habet in Scriptura fundamentum quod Synodus legitime congregata habeat assistentiam Spiritus Sancti, quam quod ex instinctu Spiritus Sancti sit indicta. Quia potuit Papa illam indicere vel vanitate motus, vel alia sinistra intentione; et plures ex episcopis ex simili pravo fine convenire; et nihilominus, si legitime et sub obaedientia Pontificis procederent, haberent assistentiam Spiritus Sancti in rebus fidei et morum decernendis. Quia [F. 42v] haec non pendet ex sanctitate personarum vel actionum, sed ex legitimo processu iuxta Papae instructionem. Ergo illa Concilii verba in hoc sensu sunt accipienda, non in illo in quem a contrariis detorquentur.

[80] *Quarto, ex eodem Concilio* sessione ultima (78) illis verbis «*Sancta Synodus id potissimum curavit, ut praecipuos haereticorum nostri temporis errores damnaret et anathematizaret, veramque et catholicam doctrinam traderet et doceret, prout damnavit, anathematizavit et definivit*». Similia verba anathematizationis et definitionis frequentia sunt in aliis sessionibus; immo in omnibus Conciliis, a Nicaeno per reliqua discurrendo. Quid ergo anathematizant, aut quid definiunt, qui nec anathematizare nec definire possunt, sed solus Papa, si vera est opposita sententia? Nam quid, precor, aliud est definire, quam veritatem catholicam a Deo revelatam et ab omnibus credendam statuere et proponere? Sed hoc soli Papae est reservandum in opposita sententia. Falso ergo Concilia se iactant anathematizare et definire.

[81] Et hic pondero quod in Concilio Nicaeno, ut habetur in codice vaticano ex codice Dalmatii Archiepiscopi Cycicenorum quondam collecto (79), capite cui titulus est «quomodo (x) ab universa Synodo excommunicatur impius Arrius et qui cum illo erant», Patres illius Concilii

(x) M *quo*

(78) Concilium Tridentinum sess. 25 (CTr 9, 1106).
(79) HARDUIN, 1, 422.

longe ante confirmationem Silvestri Papae anathematizarunt Arrium et omnes cum illo sentientes et ab Ecclesia expulerunt. Sed nisi firma et infallibilis haberetur illa definitio ante decretum vel confirmationem Silvestri, immerito damnarentur et ab Ecclesia pellerentur ut haeretici Arrius et alii. Ea capite sequenti constat illos non solum a Concilio statim fuisse damnatos ante confirmationem Silvestri, sed a Constantino in exilium relegatos, tamquam Deo adversantes. Sic enim ibi dicitur.

[82] *Quinto, in Concilio Chalcedonensi actione* 1 (80) ante libellum Carisii relecta sunt quaedam acta Synodi Ephesinae I in haec verba: [F. 43] «*secundum sanctionem piissimorum et amicorum Christi imperatorum Theodosii et Valentiniani, congregata in Ephesia metropoli ex omni, sicut dicitur, mundo sancta hac Synodo religiosissimorum omnium ecclesiarum episcoporum, et considente et definiente obtinere ac firmam esse fidem, quae exposita est per Sanctum Spiritum a Sanctis Patribus pro tempore in Nicaea civitate congregatis numero trecentis decem et octo* etc». Vides quam aperte dicit, Spiritum Sanctum per trecentos decem et octo Patres luquutum fuisse. Ergo sentit illorum decretum ante confirmationem Silvestri esse ab Spiritu Sancto.

[83] *Sexto,* et meo videri urgentissime, argumentor *ex Concilio Nicaeno et ex Tridentino. Ex Nicaeno quidem* quia in subscriptionibus sic dicitur (81): «*Osius, episcopus civitatis Cordubensis, provinciae Hispaniae,* dixit: *ita credo, sicut superius scriptum est. Victor et Vincentius, Praesbyteri urbis Romae, pro venerabili viro Papa et episcopo nostro Sancto Silvestro subscripsimus, ita credentes, sicut supra scriptum est*». Deinde subscribunt reliqui, utique ita credentes. Nam ex illo graeco codice vaticano capite cui titulus est «de omnium consensu circa consubstantiale», postquam retulit decrevisse omnes Patres orthodoxos ut definiretur consubstantiale subdit: «*quam fidem omnes Nicaeae congregati sancti episcopi confirmarunt, et tota sacrorum et confitentium multitudo, et ipse laudatissimus et Deo dilectissimus rex, et tota fidelium qui illic convenerat multitudo, gaudentes, hanc fidei confessionem susceperunt*». Credentes sane; sicut ipsi, qui confirmarunt et definierunt in suis subscriptionibus, se credere professi sunt. Et capite ultimo illius codicis dicitur, quod Rex, iudicata a Synodo et eversionem cum Deo pugnantium et orthodoxae fidei expositionem, sicut divinatus oblatam, libenter sus-

(80) HARDUIN, 2, 246.
(81) HARDUIN, 1, 312 et 422.

cepit cum maxima reverentia. Ecce Osius et reliqui legati, qui vice Silvestri illi Synodo praesidebant, ante eiusdem Silvestri confirmationem profitentur se credere decreta illius Concilii. Immo reliqua fidelium, quae aderat, multitudo eamdem fidem suscepit et Constantinus imperator ut a Deo oblatam reverenter amplexus est. Ergo omnes illi manifeste senserunt, decreta illa esse dictata ab Spiritu Sancto, et ita divinae [F. 43v] veritatis, etiam ante quam a Papa confirmarentur.

[84] *Ex Tridentino vero*, nam acclamationibus (82), quae habentur ad finem Concilii post decretum de postulanda confirmatione sed longe antequam obtineretur, Cardinalis a Lotharingia proponebat, respondebat Synodus, in hunc modum: «*Cardinalis: Sacrosancta Oecumenica Tridentina Synodus! Eius fidem confiteamur, eius decreta semper servemus. Resp.: semper confiteamur, semper servemus. Cardinalis: omnes ita credimus, omnes id ipsum sentimus, omnes consentientes et amplectentes subcribimus. Haec est fides Beati Petri et Apostolorum, haec est fides Patrum, haec est fides orthodoxorum. Resp.: ita credimus, ita sentimus, ita subscribimus*». Attende, precor, nondum erat Synodus confirmata a Papa et iam clamant illius decreta esse fidem Beati Petri, esse fidem Patrum et orthodoxorum. Nondum erant confirmata et iam illa credunt. Credunt ergo quae nondum erant de fide! O sane stultam illius sacri Concilii fidem, si vera est opposita sententia! Libet hic illos sanctissimos Patres interpellare. Quid creditis, Patres venerandi, Ecclesiae catholicae lumina, quid creditis hac intrepida et constanti fide? Illane quae nondum sunt a Pontifice confirmata? Utique credimus. Quid ergo? Illa de quorum fide dubitatis vel dubitare potestis? Absit! Non attenditis nondum esse confirmata? Notissimum est. Quid refert quominus credamus divina fide, quaecumque in fide moribusque decrevimus? Sunt ergo de fide citra Pontificis confirmationem? Sunt utique. Alias non crederemus illa, sicut credimus et toto corde et ore profitemur. Abeant ergo auctores oppositi, et vel se falsum opinatos esse fateantur, vel gravissimos et orthodoxos Patres de stulta et falso adhibita fide accusent et damnent.

[85] [PROBATUR 4.°] *Quartus locus sit ex Conciliorum Pontificumque decretis simul.* Nam cum saepius statuerint Concilia generalia praeter auctoritatem Romani Pontificis celebrari non posse, ut pro contraria sententia arguentes vidimus, mirum est profecto quod nunquam addiderint: et illa auctoritate celebrata, sine confirmatione et decreto invalida

(82) CTr 9, 1109.

esse; cum aeque esset utrumque exprimendum. Quod enim ex Demaso in contrarium [F. 44] obiectum est, dum expendatur inferius, planum fiet pro nobis pugnare. Similiter et illud saepius inculcatum a Pontificibus, maiores causas esse ad Sedem Apostolicam deferendas.

[86] [PROBATUR 5.°] *Quinto probatur testimoniis Sanctorum. Augustinus* ep. 162 (83) sic scripsit: «*ecce putemus illos episcopos, qui Romae iudicarunt, non bonos iudices fuisse; restabat adhuc plenarium universae Ecclesiae Concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa posset agitari*». Et tamen inter illos episcopos qui Romae iudicarant erat Melchiades Papa, ut idem Augustinus praemiserat. Vide quantum tribuat universali Concilio, ut illius sententia superesse dicat post sententiam Papae in Concilio Romano. Et lib. 2 de baptismo contra Donatistas cap. 4 (84), excusans Cyprianum in illo suo errore de rebaptizandis haereticis, sic loquitur: «*cui* (nempe auctoritate universae Ecclesiae) *et ipse sine dubio cederet, si iam illo tempore quaestionis huius veritas eliquata et declarata per plenarium Concilium solidaretur*». Et tamen tempore Cypriani praecesserat decretum Stephani Papae de non rebaptizandis haereticis, ut notissimum est. Facit ad idem quod ipse Augustinus lib. 1 de baptismo cap .18 scripserat in haec verba: «*in qua tamen* (nempe Ecclesia), *si aliud alii et aliud alii adhuc de ista quaestione* (de rebaptizatione, inquam, haereticorum) *salva pace sentirent, donec universali Concilio unum aliquid eliquatum sincerumque placuisset, humanae infirmitatis errorem cooperiret unitas caritatis* etc». Ex quibus planum relinquitur, quantum Augustinus et, ut ipse refert, Cyprianus tribuerit universali Concilio. Si quidem illum, qui definienti Stephano Pontifici non cessit, cessurum tamen affirmat universali Concilio. Et quamvis resistens Stephano Papae erraverit Cyprianus, indicat tamen quantam in Concilio universali infallibilitatem agnoverit, adhuc seclusa Pontificis confirmatione. Si quidem illa non potuit esse magis infallibilis, quam ipsius Papae Stephani decretum; cui tametsi restitit Cyprianus, Concilii tamen definitioni sine dubio annueret. Et idem Augustinus lib. 2 citato cap. 3: «*et ipsa Concilia*, inquit, *quae per singulas regiones vel* [F. 44v] *Provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere* etc». Ubi inquiram, an loquatur Augustinus de utrisque, provincialibus et plenariis, confirmatis, vel non. Primum dici non potest, quia

(83) S. AUGUSTINUS, *Epistola* 43 cp. 7 n. 19: ML 33, 169; CSEL 34, 101.
(84) S. AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas* lib. 2 cp. 4 n. 5: ML 43, 129; lib. 1 cp. 18 n. 27: ML 43, 124; lib. 2 cp. 3 n. 4: ML 43, 128s.

provincilia confirmata aeque sunt infallibilia cum plenariis. Si secundum, habeo intentum, quod plenarium non confirmatum in sententia Augustini sit infallibile. Dices: de provincialibus non confirmatis et de plenariis confirmatis est intelligendum. Et rursus insto: unde haec constat mens Augustini? Dicent: quia plenarium non est nisi confirmatum. Sed haec solutio paulo post infringetur, et urgebo Agustini testimonium.

[87] *Leo Magnus* ep. 61 (85), quae est ad Iuvenalem, Patres Concilii Nicaeni dicit fuisse divinitus inspiratos. Sentit ergo illis in Concilio definientibus astitisse Spiritum Sanctum, ac perinde eorum decreta esse infallibilia absque ulla alia confirmatione Pontificis.

[88] *Isidorus,* lib. 6 Etymologiarum capite de canonibus Conciliorum (86), postquam quatuor illa Concilia sicut quatuor Evangelia suscipienda docuerat et singula enumeraverat, subiungit: «*sed et si quae sunt Concilia, quae Sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt post istorum quatuor auctoritatem, omni manent stabilita vigore*». Expendatur, obsecro, verbum illud *quae Sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt.* Ergo Sancti Patres Spiritu Dei pleni sanciunt in Conciliis. Quando igitur replentur Spiritu Sancto? quando sanciunt et sententiam dicunt vel, quando postea supervenit confirmatio? Sed haec saepius accedit, iam dissoluto Concilio. Igitur tunc praeposterus esset utique illapsus Spiritus Sancti. Et quis dubitet? quorsum enim repleretur Spiritu Sancto, qui iam nihil pertractare, nedum (y) definire, poterant? Restat ergo, quod in sententia Isidori Patres replentur Spiritu Sancto quando in ipso conventu Concilii sanciunt aliquid et determinant. Quid ergo? Quod Spiritu Sancto dictante protulerunt, infirmae auctoritatis esse dicemus donec idem Spiritus Sanctus [F. 45] per os Pontificis Romani eamdem iterum proferat statuatque sententiam? quis audeat tam vesane loqui? Concludamus ergo, vel omnino stupide et inepte dixisse Isidorum Sanctos Patres Spiritu Dei plenos sancire in Conciliis, vel illum aperte sentire Concilii definitionem, utpote ab Spiritu Sancto dictatam, esse infallibilem ante Pontificis confirmationem.

[89] Accipe aliud *eiusdem Isidori* testimonium in praefatione ad suam canonum collectionem (87), quae refertur a Laurentio Surio t. 1

(y) M *neccdum*

(85) S. Leo Magnus, *Epistola* 114 cp. 2: ML 54, 1031.
(86) S. Isidorus, *Etymologiae* lib. 6 cp. 16 n. 10: ML 82, 244.
(87) PsIsidorus, *Collectio Decretalium* prol.: ML 130, 9.

Conciliorum ad initium. Sic scripsit Isidorus: «*Synodorum vero congregandarum auctoritas Apostolicae Sedi privata commissa est potestate, nec ullam Synodum ratam esse legimus, quae eius non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Haec canonica testatur auctoritas, haec historia ecclesiastica roborat, haec Sancti Patres confirmant*». Verba sunt Isidori in quibus non patior disiunctionem illam oscitanter audiri vel congregata dixit vel fulta; alterum ergo sufficit ut rata sint, ergo sine eo quod confirmatione fuiciantur dummodo apostolica auctoritate congregata sint atque procedant rata sunt Concilia, inquit Isidorus. Et vide quam certum id statuit quippe canonum auctoritate, ecclesiastica historia, Patrum testimonio roboratum.

[90] *Auctor ille qui Synodum Nicaenam* prope tempora Basilici imperatoris *collegit* ex codice Dalmatii Cycicenorum episcopi (habetur in Vaticano et refertur a Surio in t. 1 Conciliorum) in eadem Synodo Nicaena in praefatione sic dixit (88): «*proferente enim me quae in illa sancta orthodoxorum Dei sacerdotum corona in Spiritu Sancto a Domino per eos fuerant explicata*». Nota illud *sacerdotum corona in Spiritu Sancto* et illud *a Domino per eos*. Apertissime enim ostendunt, auctorem illum sentire Deum per illos Patres loquutum fuisse. Et in eodem codice capite cui titulus est «de omnium consensu circa consubstantiale» sic incipit: «*his hoc modo a Sancto Spiritu per Sanctos Patres nostros in sacra illa Synodo collectos explicatis*». [F. 45v] Et nondum advenerat confirmatio Sylvestri, immo nec postulata fuerat. Et tamen clare testatur Spiritum Sanctum per illos Patres loquutum fuisse. Ergo sentit illorum decreta ante confirmationem fuisse divinae veritatis.

[91] [PROBATUR 6.°] *Sexto, iam rationis nervos contendamus*. Statuamus in primis, quod apud omnes catholicos constantissimum est et divina fide certum, Ecclesiam universalem in fide et moribus errare non posse. Supponamus secundo, Concilium generale legitimum et plenum gaudere eisdem privilegiis et eamdem habere infallibilitatem, ex eadem assistentia Spiritus Sancti, qui illi suggerit omnem veritatem, et praesentia Christi cum Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi. Quod ne videar gratis assumere, praeter decretum illud Concilii Constantiensis iam citatum, manifeste probo ex decreto Martini V in interrogationibus postulandis ab his qui ab haeresi revertebantur vel de illa suspectis. Sic enim habet (89): «*item utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet*

(88) HARDUIN, 1, 346 et 419.
(89) HARDUIN, 8, 914.

Concilium generale, et etiam Constantiense, universalem Ecclesiam repraesentet». Ex quibus principiis *sis deduco*. Concilium generale, legitimum et plenum, in fide et moribus errare non potest; sed quod est auctoritate Pontificis ex universo orbe christiano convocatum, et sub praesidentia legatorum et instructione Pontificis procedit, est legitimum et plenum ante confirmationem; ergo est infallibile in fide et moribus decernendis. Tota difficultas est in minori. Quae de Concilio sub illis conditionibus duo asserit: et quod sit legitimum, et quod sit plenum. De primo nullum est dubium; nihil enim aliud requiritur ut sit legitimum quam quae enumeravimus. Nam plenam diligentiam et discussionem, quam plures ex theologis postularunt, pariter supponimus a Concilio adhiberi et observari. Iam ergo probatur quod sit plenum ante confirmationem Pontificis, ex ipsa phrasi et modo loquendi Conciliorum; quae se in illo statu appellant Concilia oecumenica et generalia. Et ne longius testimonia petamus, videre hoc est in Tridentino per omnes sessiones. At si tunc non esset plenum [F. 46] et vere generale Concilium, falso sibi hoc nomen assumeret. Restat ergo quod ex sententia Concilii tunc sit vere plenum et generale.

[92] Dicet fortasse aliquis: est quidem generale, quia ex omnibus christiani orbis partibus convocatur; et hoc dicunt Concilia. Sed nondum est plenum, quia adhuc deficit decretum Pontificis. Sed contra. Primo, in antiquis Patribus plenarium et generale idem prorsus sonant, ut patet ex testimoniis Augustini supra relatis. Secundo, quid aliud significat oecumenicum vel generale, quam quod omnes, quorum interest negotium ibi tractandum, vel adsunt per se, vel per suos legatos, vel sufficienter vocati sunt atque adeo censentur adesse? Sed hoc est esse plenum aut plenarium. Ergo generale et plenum idem sunt. Ergo quando Concilium, v. gr. Tridentinum, statuit se esse oecumenicum vel generale, statuit profecto se esse plenum; atque adeo quod universam Ecclesiam repraesentat; et perinde quod in fide et moribus decernendis regitur ab Spiritu Sancto. Et quidem indubitatum est, Canum et alios auctores secundae sententiae, supra relatae (90), in hoc nobiscum sentire. Nam in eorum sententia, quandocumque omnes prorsus, qui adsunt in Concilio, in decreto conveniunt, tunc integra Ecclesia censetur convenire. Et tamen non adest decretum vel confirmatio Summi Pontificis. Ergo huius defectus non aufert plenitudinem integritatemque generalis Concilii. Iam ergo in hac

(90) Véase supra n. [25].

parte pro nobis sunt Canus et omnes eius asseclae. Quare iam haec solutio nec relata ex Augustino testimonia poterit enervare.

[93] *Secundo*, ostendo, quod, citra (z) decretum Summi Pontificis, Concilium generale sit plenum et integer totius Ecclesiae consensus; et simul probatur principaliter conclusio assumpta. Et prius postulo, an consensus omnium praelatorum Ecclesiae in aliquam veritatem, tamquam in dogma fidei, faceret rem de fide vel, ut magis proprie loquar, ostenderet rem illam esse de fide et revelatam a Deo. Non dubium. Et non loquor de illis in Concilio coactis, sed de omnibus [F. 46v] quidem singulis tamen seorsum, etiamsi Papa de re illa vel nihil curaret, vel nihil proferret, vel pone, si mavis, sedem tunc vacare. Profecto ex illo unanimi consensu res esset de fide. Alias tota Ecclesia errasset; quia, errantibus omnibus praelatis et pastoribus, totam simul plebem errare necesse est, quae illos tenetur sequi et audire. Ergo multo potius, si Pontifex ipse, non iam decernens et definiens pro sua apostolica auctoritate, sed ut particularis quidam praelatus, consentiret in eamdem veritatem tamquam in dogma fidei. Sed quando similis consensus Pontificis accedit sententiae totius Concilii vel maioris partis, accedit consensui omnium praelatorum Ecclesiae, vel idem prorsus est ac si omnium consensui accederet. Ergo sufficiet rem facere de fide sine novo decreto vel confirmatione. Minor probatur, quia consensus Patrum, qui adsunt in Concilio vel maioris partis, eo ipso quod sunt legitime convocati et procedentes, est consensus totius corporis Ecclesiae; et aliunde ponitur consensus illius, qui est caput totius Ecclesiae, quamvis non definientis ut caput; ergo consensus ille est consensus totius et integrae Ecclesiae; ergo facit rem de fide.

[94] Brevius et clarius dicam. Pone Pontificem per se ipsum adesse Concilio et in quaestione proposita sententiam dicere non definiendo auctoritate apostolica, sed ut alium quemvis Patrem Concilii, et quidem post sufficientem rei discussionem. Sit autem eius sententia talem aliquam veritatem esse dogma fidei ab omnibus credendum. Pone ulterius, quod huic sententiae omnes Patres subscribant vel maior pars; quia in proposito, secundum veriorem communemque opinionem, sententia maioris partis sententia totius Concilii iudicatur. Inquiro: talisne unanimis Papae Patrumque consensus ostendet plane et sufficienter illam esse veritatem catholicam et a Deo revelatam? Procul dubio Bellarminus, et si qui sunt

(z) M *circa*

alii auctores tertiae sententiae supra relatae (91), contendent acriter rem illam iam esse de fide sine aliquo alio decreto vel definitione Pontificis. [F. 47] Et mihi id certum apparet. Si enim consensus Patrum Ecclesiae, aliquando sine Papa, aliquando cum ipso, non tamen definiente, sufficit rem facere de fide, ut vidimus, et in casu posito est talis consensus, ut patet ex dictis, ergo ex illo relinquitur veritas illa de fide certa. Ex quo sic ulterius. Quotiescumque Papa in instructione Concilii nihil in tractanda quaestione decernit, sed decretum et definitionen liberam relinquit Concilio, toties suum sensum et peculiare iudicium, ut est quidam particularis doctor, committit Concilio, et suam sententiam refert in sententiam Patrum in Concilio convenientium; atque adeo quidquid illi iudicant esse de fide, et ipse pariter iudicat; ergo in tali casu iam adest consensus totius Ecclesiae, ac per consequens ex illo res est de fide.

[95] Hoc argumentum in sententia Bellarmini efficaciter convincit. Nam ex illo quandocumque Pontifex protulit suam sententiam, licet non definiendo, quod idem est ac dicere quod proferat ut singularis quidam praelatus vel doctor, si quoties hoc modo profert sententiam suam et in illam it Concilium, editum decretum est de fide, quoties particulare suum iudicium committit Concilio, decretum a Concilio editum erit de fide. Quod vero sententiam suam ut particularis doctor possit referre in sententiam Concilii, nemini dubium est. Nam quamvis auctoritatem definiendi ex assistentia Spiritus Sancti nec in legatos nec in Concilium transferre possit, quod ego cum probatissimis theologis verissimum iudico, (quare si aliunde Concilium assistentiam Spiritus Sancti non haberet, ex commissione vel voluntate Pontificis illam non haberet), itaque quantumvis auctoritatem definiendi in Concilium transferre non possit, sed suam sententiam, ut singularis doctor est, potest optime in Concilium transferre vel illi committere, subiciens se illius iudicio et sentiens quidquid omnes vel maior pars senserit. Et hoc fecisse visus est, quoties, nihil ipse iudicans, liberam definitionem reliquit Concilio legitime procedenti. Re[F. 47v] liquum ergo est, quod tunc Concilii decretum faciat rem de fide, quia est consensus totius et integrae Ecclesiae.

[96] Responderi potest, nec in casu posito esse consensum totius Ecclesiae. Quia licet sit consensus Pontificis, ut singularis praelati et doctoris, non tamen ut capitis ex apostolica sua auctoritate definientis. Deficit ergo consensus capitis, ut caput est, ac perinde non est consensus totius

(91) Véase supra n. [26].

Ecclesiae. Sed contra. Ergo consensus praelatorum omnium Ecclesiae citra definitionem Pontificis auctoritate apostolica et ex assistentia Spiritus Sancti, non sufficit facere rem de fide. Consequens est contra omnes theologos, qui, enumerantes fidei regulas, consensum omnium pastorum assignant ut regulam distinctam a definitione Pontificis. Sequitur ergo, consensum illum sine definitione Pontificis, ut caput est, sufficere ut veritas aliqua sit de fide.

[97] Sed contra obicies, ergo iam duae regulae fidei a nobis confunduntur, consensus videlicet praelatorum et definitio Concilii. Respondeo negando consequentiam. Supersunt enim distinctissime. Quod vel ex eo licet inspicere, quia extra Concilium consensus ille non est sufficiens regula fidei, nisi sit consensus omnium prorsus. Nam si quidam affirment, etiam plures, alii tamen orthodoxi negent, nondum res illa est constans in fide. Tamen quando adsunt in Concilio consensus, vel eorum qui adsunt, vel maioris partis, est infallibilis regula fidei. Quia cum illi legitime congregati et procedentes totam Ecclesiam repraesentent, consensus illorum totius Ecclesiae consensus vere est et censetur.

[98] Et hinc ulterius, facile est intelligere, quare dicatur Concilium generale totam Ecclesiam repraesentare. Cum enim de suborta aliqua nova et implicata quaestione difficile esset omnes singillatim praelatos et pastores Ecclesiae in eamdem veritatem tamquam in dogma convenire, Deus, qui dilectae suae Sponsae non solum sufficienter sed abundantissime providit, instituit [F. 48] ut, dum pastores Ecclesiae convenirent, si non omnes, multi saltem, reliquis convocatis, tota simul Ecclesia censeretur adesse. Et inde ille, qui cum Ecclesia sua manet usque in consummationem saeculi, et effudit in illam Spiritum veritatis, qui omnem illi suggerat veritatem, ut illam in fide et moribus errare non sinat, ille promisit suam assistentiam in illo conventu Patrum, ut in fide et moribus decernendis errare non possint. Ex hac ergo institutione cognovimus, in conventu Patrum totam ecclesiam repraesentari. Quam Dei institutionem ex facto et verbis Apostolorum desumimus, Act. 15 [22]. Nam cum Apostoli et seniores adessent, qui convocari cogique potuerunt, conventus ille appellatur omnis Ecclesia: *tunc placuit Apostolis et senioribus, cum omni Ecclesia.* Non erat sane omnis Ecclesia, quia omnes fideles, vel saltem omnes prorsus pastores, adessent; sed quia in illis, qui aderant, tota Ecclesia repraesentabatur. Et tamen ille idem conventus protulit: *visum est Spiritui Sancto et nobis* [Act 15, 28]. Ergo conventus Patrum, eo ipso quod sufficienter repraesentat universalem Ecclesiam, habet assistentiam Spiritus Sancti, ac perinde infallibilitatem in iudicando.

[99] Dices: tunc aderat Petrus, qui erat caput Ecclesiae; et ex sententia et decreto illius, Concilii sententia fuit infallibilis, qualis Petro absente vel sine eius decreto non esset. Sed contra. Aderat tunc Petrus, qui erat caput Ecclesiae, fateor; et quod ibi suum capitis munus exercuerit, nempe reliquos convocans, quaestionem ad se delatam discutiendam dirimendamque proponens, et primus inter omnes sententiam dicens. Unde tamen constat quod, dum illam protulit, sua apostolica auctoritate ut caput definivit, et non quod ut Paulus et Iacobus et alii, qui aderant, sententiam dixit, quantum ex Scripturis susceptisque revelationibus et iis quae contigisse viderat intelligebatur? Haud sane ullum verbum est in toto illo capite, ex quo id efficaciter colligatur. Immo potius oppositum innui videtur ex subiuncto verbo Iacobi: *ego iudico* etc. Quid enim iudicaret, quod ex definitione Petri a Deo statutum certo agnoverat? Improprie [F. 48v] ergo diceret *ego iudico,* quod iam erat iudicatum et determinatum; sed ego suscipio et amplector, quod Petrus iudicavit et definivit sua auctoritate, ut caput nostrum. Addo, quod non solum dixit *iudico,* sed probationem et fundamenta sententiae suae ex Scripturis proposuit. Igitur dum dixit *iudico,* non leviter iudicavit nondum esse terminatum quaestionis iudicium. Verum est fuisse Petrum in sententia dicenda divino afflatum Spiritu. Sed fuit pariter afflatus Iacobus; et alii, qui eamdem veritatem definierunt. Sed id contendo, iudicium non fuisse terminatum et rem effectam de fide ex sola Petri sententia, sed ex sententia totius Concilii, ex qua postea scripserunt: *visum est Spiritui Sancto et nobis.* Ubi iterum pondero, non dixisse visum est Spiritui Sancto et Petro, sed *Spiritui Sancto et nobis*; ex communi ergo calculo cognoverunt sibi iudicantibus affuisse Spiritum Sanctum, non ex solius Petri sententia, nec illi soli iudicanti astitisse.

[100] Ex quibus *tertio colligitur ratio a priori statutae positionis.* Illa est Dei promissio et institutio. Promisit Deus Ecclesiae suae instructionem de omni veritate, Io 14 [26] et 16 [13]. Instituit ut eadem Ecclesia sufficienter repraesentaretur in conventu generali: *tunc placuit Apostolis et senioribus cum omni Ecclesia* (Act. 15 [22]). Et ipsi conventui, Ecclesiam legitime repraesentanti, ipsi Apostoli, divinitus inspirati, intellexerunt Spiritum Sanctum assistere, dum protulerunt: *visum est Spiritui Sancto et nobis* (in eodem capite). Haec certa fide constant. Quod vero Petrus definiens ut caput sententiam dixerit, non constat; quin potius oppositum non utcumque indicatur, ut supra deductum est. Restat ergo, quod assistentia Spiritus Sancti in Concilio, quod universalem Ecclesiam

repraesentat, non dependeat ex decreto vel confirmatione Romani Pontificis, Petri in primatu successoris.

[101] Dices: in decreto illo Concilii *visum est Spiritui Sancto et nobis,* decrevit Petrus, et ut caput Ecclesiae, et inde habuit infallibilitatem. Sed contra. Primo, illud decretum non est Petri, sed totius Concilii, ut patet ex illius verbis: *visum est Spiritui Sancto et nobis.* Praeterea secundo, [F. 48 bis] quid si Petrus abiret ex Concilio, antequam formaretur decretum? Nonne posset Concilium dicere, et vere, *visum est Spiritui Sancto et nobis?* Non dubium. Ergo infallibilitas illius decreti non pendebat ex decreto simultaneo Petri, ut capitis. Tertio, expendo verbum illud *visum est.* Ponitur enim de praeterito; ergo antequam formaretur decretum, visum erat Spiritui Sancto et Patribus Concilii; ergo iam illi Concilio decernenti affuerat Spiritus Sanctus; ergo iam erat infallibilis veritatis illius definitio; ergo infallibilitas illius non pendebat ex decreto Petri, tamquam capitis, quod edidit simul cum aliis praesentibus in Concilio.

[102] *Quarto,* episcopi iure divino habent suffragium decisivum in causis fidei et morum in Concilio generali; ergo sententia ab illis lata in praedictis causis est ab omnibus tenenda ex Dei voluntate et institutione, qui tale contulit illis ius decidendi. Consequentia tenet. Nam alias frustra Deus illis contulisset ius decidendi, si illorum decisionem nollet observari; et e contra, eo ipso quod illis tribuit ius decidendi, voluit eorum decretum ab omnibus observari. Tunc sic: sed si episcopi decernant aliquid esse credendum vel faciendum, et revera tale non esset, tota Ecclesia necessario erraret; ergo ut Ecclesia errare non possit necesse est quod Deus, qui episcopis contulit ius decidendi, illis assistat ut errare non possint; atque adeo eorum definitio est infallibilis. Tota difficultas est in primo antecedenti assumpto. Sed illud est communis auctorum sententia. Ita Victoria, Dominicus Soto, Corduba, Aragon locis supra citatis (92). Stanilaus Hosius, in Confessione catholica cap. 24 (93) paragrapho «quid dicis, Veremunde», affirmat in hoc convenire haereticos et catholicos, quod episcopis iure divino competit de rebus fidei iudicare. Bellarminus lib. 1 de Conciliis et Ecclesia cap. 15 et 18 (94), Turrecremata lib. 3 citato cap. 12 ratione 3.ª et cap. 14 (95). Indicant, quamvis non ita clare affirment:

(92) Véase supra n. [36], [38], [40], [54].
(93) ST. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christianae* cp. 24 fol. 22v-23r.
(94) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Conciliis et Ecclesia* lib. 1 cp. 15 n. 4; cp. 18 n. 5.
(95) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 12 et 14.

Antonius Posevinus contra secundum theorema militis galli Nuae Domini (96); Salmeron t. 12 tr. 43 ad illa verba Act 15 [6] *convenerunt Apostoli et seniores videre de verbo hoc* et sequentibus (97); Báñez [F. 48v bis] ubi supra (98); et Petrus de Bollo paragrapho illo 15 citato (99), in adnotatione marginis ad versum «secundum circa provinciale», ubi multa ad hoc congerit; et plura Bellarminus lib. 1 citato capite illo 15 (100). Et nobis in praesentia duo sufficiant argumenta ad id probandum. Alterum ab auctoritate: nam Act 15 [19], in illo Concilio Apostolorum, Iacobus dixit: *ego iudico* etc; quod verbum satis indicat illum habuisse ius decidendi et decernendi. Et hinc etiam Act 15 et 16 decreta illius Concilii dicuntur decreta vel dogmata Apostolorum et seniorum. Alterum sit a ratione: quia, cum Deus instituerit in sua Ecclesia Concilia et conventus fieri ad causas fidei et morum decernendas in illisque episcopos cogi, vel voluit illos habere suffragium decisivum vel consultivum; non secundum, alias potius instituerat quod vocarentur peritissimi ex theologis, cum saepe contingat episcopos parum in his rebus esse versatos; ergo tribuit illis suffragium decisivum; ergo decrevit illis assistere in definiendo, ne errarent, et cum illis tota Ecclesia.

[103] Respondent adhuc nonnulli, quod licet habeant ius decisivum, non tamen assistentiam Spiritus Sancti; quia ultimam quaestionum decisionem reliquit Petro et eius successoribus; et ita potest Romanus Pontifex eorum decreta vel confirmare vel retractare. Sed certe hoc est in re gravissima divinare. Si enim semel admittant iure divino episcopos habere suffragium decisivum, qualiter cum hoc stat quod possit retractari? vel qualis est decisio, quae nullam habet firmitatem nisi a Pontifice Romano mutuatam? Certe hoc nihil aliud est, quam decisivum suffragium confundere cum consultivo. Et quidem, si illud ius decidendi esset dependens a iure humano Pontificis, non mirum quod, ita conferret facultatem decidendi, quod decreti firmitatem sibi reservaret; ut rex cum illis quos eligit sibi consiliarios. Tamen cum ius illud episcoporum fateantur a Deo esse profectum, minus bene cohaerent quod illud suffragium sit decisivum et eius firmitas dependeat a decreto Pontificis. Quare Valentia, ubi

---

(96) A. POSSEVINO, *Iudicium de Nuae militis galli scriptis, quae ille Discursus Politicos et Militares inscripsit* (Romae 1592). Se refiere a la obra de FRANCISCO DE LA NOUE, *Discours politiques et militaires* (Gèneve 1587).

(97) A. SALMERÓN, *Commentarii in Evangeliorum historiam et in Acta Apostolorum* t. 12 tr. 43 p. 365ss.

(98) D. BÁÑEZ, *In* 2.2 q. 1 a. 10.

(99) P. DE BOLLO, *Oeconomia canonica* cl. 3 par. 15.

(100) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Conciliis et Ecclesia* lib. 1 cp. 15.

supra (101), paragrapho «quod si propterea», non moratur concedere [F. 49] suffragium episcoporum esse consultivum; quod alii refugiunt auctores. Denique ad hominem: isti fatentur suffragium episcoporum esse decisivum iure divino; quod vero sit dependens a decreto Pontificis nullo probant efficaci argumento; cum autem hoc totum sit ex institutione et voluntate Christi, nihil leviter asserendum est sine sufficienti fundamento.

[104] *Quinto principaliter probatur statuta conclusio,* quia illa maxime pertinet ad dignitatem Pontificis. Nam mire profecto illam commendat, quod Deus haec Ecclesiae generalia comitia instituerit, ita dependentia, quoad infallibilitatem suam, ab obaedientia Romani Pontificis, quod sine illius voluntate cogi non possint, et quod, in quavis parte ab eius instructione deflectant, iam non sint legitima, nec habeant assistentiam Spiritus Sancti. Maius enim est, quod illis, qui instructionem Papae non excesserint, promiserit Deus suam assistentiam in iudicando, atque adeo dependenter ab illo et quasi in dignitatem et honorem eius, quam quod soli ipsi Papae illam promiserit; hoc asserit nostra conclusio; ergo.

[105] [CONTRA SECUNDAM SENTENTIAM.] *Iam vero peculiariter contra Cani et sequatium sententiam aliquid adiciam.* Illis quidem assentior in eo, quod, si omnes Patres Concilii conveniant, eorum definitio sit infallibilis, ut supra dictum est. In eo tamen decipiuntur, quod existimant sententiam maioris partis non hebere eamdem infallibilitatem. Quod priusquam probem, praemitto nusquam hactenus contigisse, nec vero moraliter loquendo contingere potest, quod pars definiens in Concilio, uno tantum aut altero suffragio excedat, sed notabili numero. Quod et ex gestis Conciliorum generalium facile est deprehendere, et quod hactenus contigit credendum est in posterum processurum, et ex eo etiam quia, cum veritas, quae definitur, non reveletur de novo, sed vel per traditionem, vel per debitam intelligentiam Scripturarum, vel per necessariam ex illis vel praecedentibus definitionibus consecutionem deducatur, fieri non potest, quod talis veritas communiter ab Ecclesiae Patribus et provectioribus [F. 49v] theologis, qui Concilio intersunt, non cognoscatur. Quando ergo pauci aliqui definiunt, certissimum esse videtur illam esse sententiam Concilii, ac per consequens habere eamdem infallibilitatem, ac si omnes prorsus convenirent. Unde de definitione Nicaeni Concilii nihil est dubitatum quia pauci quidam, septem videlicet, non subscripserunt;

(101) G. DE VALENTIA, *Analysis fidei catholicae* lib. 8 cp. 7 p. 115.

vel octodecim, si illos reiciamus qui ficte subscripsisse referuntur; sed eadem prorsus certitudine recepta est, ac si nemine discrepante fuisset prolata et in aliis Conciliis pariter contigit.

[106] Adde, quia alias negatio aliorum, qui ad Concilium non acceserunt, tribueret infallibilitatem. Nam in secundo Concilio generali Constantinopolitano I, sub Damaso celebrato, tantummodo centum et quinquaginta Patres interfuere, in Concilio vero Chalcedonensi sexcenti et triginta. Si in hoc, trecenti convenissent, inquiro, sententia illorum esset aequalis ponderis et infallibilitatis cum sententia centum quinquaginta? Certe, si numerum attendas, est duplo maior; et forte, si Constantinopoli tunc plures alii convenissent, aliqui repugnassent sententiae eorum qui adfuerunt. Ergo ex eo solum, quod alii non accesserunt, illorum sententia qui decreverunt reddita est infallibilis. Dicent non ideo esse, sed quia omnes prorsus convenerunt, ille fuit consensus totius Ecclesiae. Sed insto, quare sententia Concilii, etiamsi non unanimis, non iudicatur consensus totius Ecclesiae? Certe, maioris partis iudicium totius Concilii iudicium censeri, constantissimum est. Sic Turrecremata cap. 65 (102), Bellarminus lib. 2 capite 11 citato (103), et communiter omnes. Sumiturque aperte ex Concilio Lateranensi sub Innocentio: refertur cap. [*cum*] *in cunctis*, de iis quae fiunt a maiori parte capituli (104). Et in Concilio IV Toletano (105) sic habetur: «*cum quaelibet Synodus agitur, aut pacifice inter Pontifices quidpiam definitur, si pauciores per contentionem aut nescientiam forte dissentiunt, aut commoniti plurium sententiam cedant, aut ab eorum coetu cum dedecore et confusione abscedant, aut excommunicationis annuae luant poenam*». Cum ergo habeamus sententiam maioris partis esse [F. 50] sententiam Concilii, et aliunde Concilium in decernendo habere assistentiam Spiritus Sancti, nescio quo sufficienti fundamento possit haec assistentia restringi ad unanimem consensum omnium qui adsunt.

[106] Denique pro hac veritate non leve desumo argumentum ex Concilio Tridentino. Nam Andreas Vega, qui illi interfuit, lib. I in idem Concilium cap. 5 (106) paragrapho «et cum Deus», refert, quod, licet in decreto de iustificatione omnes convenerint, non tamen in aliis. Et ni-

---

(102) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 65.
(103) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De Conciliis et Ecclesia* lib. 2 cp. 11 n. 10.
(104) CIC Decr. Greg. III, 11, 1 (RICHTER 2, 488).
(105) *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae* (Matriti 1808) 366: ML 84, 366.
(106) A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa lib.* 1 cp. 5 fol. 10.

hilominus idem Concilium, sessione ultima, in acclamationibus, omnia decreta aeque credit fide divina. Ergo consequens est, de mente Concilii nihil obesse infallibilitati decretorum, quod aliqui dissenserint. Ex quibus restat, quod in Concilio universali sententia maioris partis, etiamsi fingam uno tantum suffragio excedere, haberi potest et debet ut infallibilis et dictata ab Spiritu Sancto.

[107] [CONTRA TERTIAM SENTENTIAM.] *Contra tertiam sententiam, ex Bellarmino relatam,* id acriter urget: quod sententia Papae, quandocumque non definit ut caput Ecclesiae, non habet infallibilitatem, sicut nec certam et indubitatam assistentiam Spiritus Sancti; ergo ex ista sententia Pontificis non definientis non potest praestari Concilio infallibilitas et certitudo fidei; sed illam habet aliquando Concilium sine definitione Pontificis, ex sententia istius auctoris; ergo aliunde habet quam ex definitione Pontificis, nempe ex assistentia Spiritus Sancti; et ita est. Sed tunc rogo, quare in isto casu affirmat Concilio promissam esse assistentiam Spiritus Sancti, videlicet quando cum sententia Concilii simul concurrit sententia Pontificis, licet non definitiva, et non ita in reliquis? Utique nullum istius positionis firmum fundamentum adduci potest; quod ex dictis planum ut credo relinquitur, praesertim cum iam ostenderim, quod quandocumque Pontifex in instructione liberam relinquit Concilio definitionem, visus est suam sententiam particularem et non definitivam Concilio committere, atque adeo quod, semper quod Concilium legitime procedit, concurrunt sententiae Papae non definitiva et Patrum, qui adsunt in Concilio; ac perinde ille est consensus (a) totius Ecclesiae.

[108] Attamen, quidquid sit de veritate huius nostrae pasitionis, quam, ut conicio, non segniter ostendi, enitendum est planum facere illam esse [F. 50v] *ab omni nota et suspicione liberam*; quod, Deo dante efficacibus mediis demonstrabo. *Primo* faciunt omnia, quae pro eius veritate adducta sunt. Secundo, ipsa opinionum varietas. *Tertio,* quod nemo illam hactenus notavit, nisi forte Turrecremata capite illo 32 (107), qui tamen nec sibi constat, ut iam vidimus, nec in tali censura socium habuit vel sequacem. *Addo*: nemo hactenus, nec ex antiquis, nec ex recentioribus, oppositam sententiam statuit nec ut de fide certam, nec in aliquo gradu certitudinis, nisi ut plurimum probabilis opinionis. Ergo undique constat statutam conclusionem nostram nulla nota posse iuste censeri. Utraque

(a) M *consensum*

(107) I. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia* lib. 3 cp. 32.

pars antecedentis ex dictis est manifesta. *Ultimo* a priori id potest demonstrari per singulas notas discurrendo. Nec enim est haeretica, nec erronea, nec sapiens haeresim, nec scandalosa, nec temeraria, nec piarum aurium offensiva, nec occassionem tribuens errori, nec singularis; ergo nulla prorsus nota potest illi aptari. Iniuriam sane irrogare videor theologo nomini, si antecedens probo singillatim per suas partes, si quidem sententiam istam tam firmis innixam fundamentis omnium oculis subieci. Nihilominus tamen breviter singulos gradus percurram, attingens potius quam persequens. Quod non sit haeretica patet, quia oppositum non est de fide; quod est luce clarius. Nec erronea, quia oppositum ex fide non consequitur necessario; quod evidens est et adhuc patebit amplius ex solutione argumentorum. Nec sapiens haeresim, quomodocumque hic gradus accipiatur, quia nec odorem efflat erroris, nec ex una de fide et altera moraliter certa colligitur per necessariam consequentiam; quod etiam nemo infitias ibit. Nec scandalosa; quod enim scandalum pariet quod est inter theologos receptissimum, quod et a contrariis iudicatur probabile, et Scriptura, Conciliis et Patribus firmiter roboratur, ut constat ex dictis? Et inde etiam patet, non esse temerariam. Nec vero est piarum aurium offensiva; nam quem hactenus ex theologis offendit? aut quem offendat, quod Dei pietatem, providentiam Romani Pontificis et Ecclesiae dignitatem mire commendat? Praesertim [F. 51] cum id tot tantisque fulciatur documentis. Ex eisdem principiis planum est, nec hanc sententiam occasionem tribuere errori, nec singularem esse, quae tot tantorumque communi calculo comprobatur.

[109] [SOLUTIO OBIECTIONUM.] *Superest iam diluere argumenta in oppositum.* Et ut nihil intactum relinquam, *ad Almaynum respondeo* illum esse longe alterius sententiae. Mens illius patebit ex dicendis in solutione ad testimoninum Damasi in 1.° argumento.

[110] *Ad S. Thomam* (108) *respondeo*, mentem eius esse, quod omnes fideles non tenentur credere decreta in Conciliis, nisi per auctoritatem Pontificis ad id obligentur. Quod sic intellige: quia indubitata assistentia Spiritus Sancti in Conciliis generalibus ad res fidei et morum decernendas dependet, tamquam a condicione omnino necessaria, ex eo quod Cocilium sit convocatum auctoritate Romani Pontificis et sub eius obaedientia et instructione procedat; quod autem haec omnia observata sint ut par est, non possunt omnes fideles certificari sufficienter, nisi vel per

(108) Véase supra n. [13].

confirmationem Summi Pontificis diplomate ad id expedito in publica forma, vel per manifestum indubitatumque consensum eiusdem Pontificis (siquidem et in legatis et in reliquis Patribus Concilii potuit in hac conditione observanda esse defectus); ad hoc ergo est necessaria auctoritas Summi Pontificis, non ut decreta in se sint infallibilia es dictata ab Spiritu Sancto (quia talia sunt ex eo quod conditio illa necessaria sit in re exhibita), sed ut omnes convenienter certificentur illam impletam fuisse, atque adeo quod Concilium decrevit esse ex assistentia Spiritus Sancti. Et ideo Angelicus Doctor non dixit ut editio Symboli vel definitio sit de fide, sed *ut ab omnibus inconcussa fide teneantur*, id est omnes prorsus obligentur ad credendum. Et hoc est quod supra notavi in Michaele Palacios dum eius sententiam pertractarem (109). Ex quibus optime addidit S. Thomas illam exclusivam: *ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet* etc.; quia per solam approbationem et confirmationem illius certificantur fideles de legitima convocatione et processu [F. 51v] Concilii, atque adeo quod decreverit per assistentiam Spiritus Sancti. Et hanc esse mentem S. Thomae, constat. Primo, quia eius ratio hoc tantum probat, videlicet quod alias non possint sufficienter vitari schismata et divisiones in fide, nisi quidquid determinetur pertinens ad fidem vel mores sit per auctoritatem Romani Pontificis, nempe saltem convocantis instruentisque Concilium. Secundo, quia potissimi ex Thomistis, ut Vitoria, Canus, uterque Sotus et alii, sic etiam exponunt, quandoquidem admittunt decretum Concilii generalis esse infallibile ante confirmationem Romani Pontificis, vel absolute, vel saltem in casu quod omnes Patres Concilii conveniant; in quo tenentur eodem modo exponere Divum Thomam.

[111] Ad secundum testimonium illius, primo assumo, quod paulo ante praemiserat in haec verba: «*quod ergo primo obicitur, quod Romanae Sedis auctoritas non potest aliquid condere vel mutare contra statuta Sanctorum Patrum, dicendum, quod verum est in illis quae statuta Sanctorum Patrum determinaverunt esse de iure divino, sicut articuli fidei qui determinati sunt per Concilia*». Ecce aperte docet, non posse mutare Papam statuta Sanctorum Patrum in rebus fidei; at si statutorum infallibilitas dependet a confirmatione Romani Pontificis utique posset mutare, immo et illa irritare ut dicunt auctores oppositae sententiae. Dices: intelligit S. Thomas, postquam statuta sunt confirmata per Pontificem. Sed contra. Hic sensus nequit colligi ex verbis Divi Thomae. Immo, si

(109) Véase supra n. [45].

illum admittamus, improprie appellaret illa statuta Patrum, sed statuta Summi Pontificis, siquidem ab illo habuerunt vigorem. Praeterea, in verbis obiectis in argumento apertissime exposuit Divus Thomas suam sententiam et quaestionis veritatem. Nam inquit: *Sancti Patres in Conciliis nihil statuere possunt, nisi interveniente auctoritate Romani Pontificis.* Non dixit subsequente, confirmante vel approbante, sed interveniente. At iuxta usitatum morem celebrandi Concilia, testimonium Divi Thomae tunc intervenit, quando non exceditur ab instructione [F. 51 bis], praesupposita iam legitima convocatione. Et hoc est proprissime intervenire. quia in ipsis statutis et determinationibus involvitur et implicat auctoritas Summi Pontificis, quandoquidem eius observatur instructio et ex ista observatione dependet assistentia Spiritus Sancti, tamquam ex conditione necessaria. Ex quibus manifestum superest Divum Thomam nihil contra nostram docuisse sententiam, sed potius pro nobis pugnare.

[112] *Iam ad argumenta. Ad primum* ex decretali Iulii (110) *respondeo*: si expendatur vis illius verbi *fultum* evacuata est difficultas. Nam *fulcio* hispane idem significat ac si dicatur *apoyo, sustento.* Verissimum igitur est non esse rata Concilia nisi fulta auctoritate Romani Pontificis; quia eius convocationi et observatae instructioni necessario innituntur, quia haec, ut diximus, est prorsus necessaria conditio ad assistentiam Spiritus Sancti. Non ergo postulat Iulius confirmationem ut rata sint decreta Concilii; sed praeter convocationem legitimam, observatam instructionem. Idem fere est sensus Damasi et adhuc clarior. Nam ibi sermo est de quodam Concilio Africano, in quo nonnulli episcopi inconsulto Romano Pontifice damnati sunt. De quibus Conciliis dicit rata non fuisse, nisi fulta sint Romani Pontificis auctoritate, id est nisi speciale ad id mandatum habuerint, nempe ad definitive dirimendam causam episcopi et illum sua ecclesia privandum. Immo ex hoc testimonio res est clarior. Nam damnatio episcopi non exigit necessario decretum personale Pontificis sed potest per speciale rescriptum eius causa ab aliis tractari et definitive terminari. Ergo quod dixit *fulta* idem est ac si diceret speciali mandato et commissioni innixa. Ergo similiter quando dixit Iulius non esse ratum nisi Papae auctoritate fultum, id est nisi innitatur speciali mandato et instructioni ad procedendum in causa fidei vel morum et illam ultimo terminandam.

---

(110) Véase supra n. [14].

[113] Quod si quis in Isidoro in secundo testimonio ex illo supra relato (111) illud verbum *fulta* in hunc sensum intelligat, in quo modo [F. 51v bis] exposuimus Iulium et Damasum, nihil enervatur auctoritas Isidori. Nam liquidum restat, quod quando dixit congregata vel fulta, illa duo quasi synonima usurpavit, et ideo disiunctive protulit. Quia non intelligitur perfecta et absoluta congregatio Concilii facta a Papa, nisi in illo praesint legati eiusdem Pontificis, cum debita instructione, cui innitatur et qua fulciatur Concilium. Atque adeo nihil aliud requirit Isidorus, ut Concilii decreta sint infallibilia.

[114] Ad caput *significasti* de electione (112), primo idem potest sensus aptari. Secundo, est sermo de iure optimo. Nam causabatur Archiepiscopus panormitanus, quod a se, ut pallium reciperet, iuramentum exigebatur de obaedientia semper praestanda Romanae Sedi; cum tale iuramentum nullo Conciliorum canone praeciperetur. Cui Paschalis Papa respondit, quod Concilia per auctoritatem Romani Pontificis facta sunt et robur acceperunt. Intelligendus est circa subiectam materiam, scilicet leges positivas sanciendas. Quia illas solum condere potest [Concilium] commissione et voluntate Pontificis; et iam quod stabilitae sint, semper subsunt voluntati eiusdem Pontificis, qui potest illas abrogare sicut et a se latas, ut optime docuit Divus Thomas in opusculo citato capite illo quarto (113).

[115] De eadem re sermo erat apud Gelasium tomo de anathematis vinculo (114). Cum enim obicerent, qui erant ex parte Acatii, vel nihil ratum esse in Concilio Chalcedonensi, vel omnia ibi constituta pariter rata haberi debere, ad initium tomi illius explicuit vitium illius decreti de praeferendo antistite Constantinopolitano aliis Patriarchis (de quo erat difficultas); scilicet editum fuisse sine commissione Romani Pontificis et contradicentibus eius legatis; ideo nec ab illo approbatum, etiam petente Martino Augusto. Et inde postea non longe a medio subiecit: «*totumque (ut dictum est) in Sedis Apostolicae est potestate. Ita quod firmavit in Synodo Sedes Apostolica hoc robur obtinuit; quod refutavit, habere non potuit*». Constat itaque ex subiecta materia ibi con[F. 52]troversiam esse de iure positivo, de praelatione videlicet antistitis Constantinopolitani,

---

(111) Véase supra n. [89].
(112) Véase supra n. [14].
(113) S. THOMAS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* lib. 2 cp. 23 (Parisiis 1876) t. 29 p. 33.
(114) PSISIDORUS, *Collectio Decretalium:* ML 130, 947ss. Las palabras citadas están en la col. 951.

quae nec ad fidem nec ad mores attinet universalis Ecclesiae. Quam, etiamsi illud decretum latum fuisset cum commissione Romani Pontificis, posset illud irritare nec robur obtinere. Quanto minus cum prolatum esset sine commissione Pontificis et contra canones Concilii Nicaeni. Et ulterius illa verba *quod firmavit in Synodo robur obtinuit*, ostendo quod absolute non possint intelligi in eum sensum, ut nulla definitio illius Synodi firma esset et infallibilis nisi per subsequutam confirmationem Leonis. Nam praecesserat decretum Leonis de veritate catholica ibi prolata contra Euthychetem; ergo ex illo definitio Concilii erat de fide, sine subsequenti confirmatione in omni sententia.

[116] In epistola vero ad episcopos Dardaniae (115) contendebat idem Pontifex Gelasius, ad damnandos illos, qui in aliquem errorem per Concilia damnatum inciderant, non esse necessarium novum Concilium. Quod cum statuisset, subiecit: «*uniuscuiusque Synodi constitutum, quod universalis Ecclesiae probavit assensus, nullam magis exequi sedem prae ceteris oportere, quam primam; quae et unamquamque Synodum et sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit*». *Quod universalis*, inquit, *Ecclesiae probavit assensus*. Non ergo postulat confirmationem ad firmitatem decreti, quo haeresis damnetur a Concilio generali; siquidem et ab ipsa prima sede dixit observari debere. Quando ergo adiecit quod *prima sedes unamquamque Synodum sua auctoritate confirmat*, intelligit convocando et instruendo; ne sibi sit in paucissimis verbis contrarius.

[117] At cum in Synodo Romana sub Symmacho, et refertur in cap. *bene quidem* 96 d. (116), Eulalius episcopus Syracusanus dixit, quod Romanus praesul consuevit statutis synodalibus tribuere firmitatem, attendat legens primo quod haec non fuit sententia Concilii, sed ratio, qua ille episcopus usus est ad probandum constitutionem [F. 52v] Basilii praefecti praetorio, in eadem Synodo relatam, irritam esse et nullam; qua cavebatur ne quis Papa in posterum bona immobilia Ecclesiae alienaret; quodsi attentaret alienatio, viribus careret. Ut ergo probaret Eulalius relatam constitutionem Basilii irritam esse hoc argumento usus est: si Concilia provincialia, sine Metropolitani auctoritate celebrata, irrita sunt ex decreto Patrum, quanto potius irrita erit constitutio a laico edita contra Papam in ipsa urbe Romana, et Papa non consentiente, qui statutis synodalibus consuevit tribuere firmitatem, etiamsi aliqui episcopi cum

(115) Véase supra n. [14]. CIC Decr. II, 25, 1, 1 (RICHTER 1, 872).
(116) Véase supra n. [14].

praedicto Basilio ad illam proferendam constitutionem convenerint. Unde, precor, ex his verbis Eulalii colligitur decretum Concilii generalis in fide et moribus sine definitione Papae non esse infallibile?

[118] Ex quibus facile intellegitur Aymarus relatus a Turrecremata (117): «*non mireris*, inquit, *quod ipsorum Conciliorum auctoritatem Romano Pontifici ascribamus; nam nulla Concilia rata leguntur, quae Apostolica auctoritate fulta non fuerint, ut Beatus Damasus Papa in decretis suis*»; et alia adiungit testimonia ex Iulio, Concilioque Nicaeno et Athanasio, quae inter arguendum obiecta sunt, et tantum de convocatione et instructione, non vero de confirmatione procedunt.

[119] *Ad secundum* (118) *respondeo*, quod idem, qui dixit Petro: *pasce oves meas;* per eumdem Petrum dixit reliquis episcopis: *pascite eum qui in vobis est gregem;* et per Paulum *in quo vos posuit Spiritus Sanctus regere Ecclesiam Dei.* Et utrumque est de fide certum, et optime conveniunt. Nam Petrus est supremus pastor, qui per se ipsum pascere potest universam Ecclesiam, illam docendo in fide et moribus ex assistentia, quam habet Spiritus Sancti; reliqui vero subsunt Petro et illius successoribus, per quos legitime vocati, et sub eorum obaedientia et instructione procedentes, in Concilio possunt pascere et pascunt eamdem Ecclesiam, quid credendum et quid faciendum sit praescribentes, ex promissa sibi etiam assistentia Spiritus Sancti. Et in hoc maxime agnoscitur suprema potestas Romani Pontificis, quod ipse potest credenda et facienda [F. 53] definire sine dependentia a Concilio, Concilium vero non potest sine dependentia a Pontifice. Quia assistentia Spiritus Sancti non est promissa nisi vero Concilio; quale solum est per auctoritatem Romani Pontificis convocatum et sub eius obaedientia procedens.

[120] *Ad tertium* (119), quod ex duplici analogia petitum est, singillatim respondeo. Ad primam, quod analogia corporis humani ad mysticum non est in omnibus eadem proportione intelligenda. Alias Papa, qui est caput Ecclesiae, esset pars eius inferior in potestate et iurisdictione, iuxta illud vulgatum principium *totum est maius sua parte;* et tamen falsum est in proposito, quia potestas et iurisdictio Papae superior est toti Ecclesiae. Pariter ergo non est sic accipienda comparatio, quod sicut multitudo sensum ministrantium intellectui soli inest capiti in naturalibus, et inde

(117) Véase supra n. [12].
(118) Véase supra n. [15].
(119) Véase supra n. [16].

dicimus in solo capite esse directionem et iudicium, sic etiam accipiamus quod cognitio et iudicium infallibile in spiritualibus dumtaxat sit in Romano Pontifice. Est quidem in illo, et etiam in maioribus praelatis in Concilio congregatis; sed in illo potissime, quia absolute et independenter; in reliquis vero dependenter ab eius obaedientia, directione et instructione, ut saepe dictum est.

[121] Secunda similitudo ex saeculari republica, pro nobis faceret, si posset in proposito parificari cum monarchia Ecclesiae. Quia non dubium, quin in publicis comitiis posset leges condere, per illas dirigere et coercere, si ad hoc haberet plenam commissionem regis. Et ratio est, quia rex potestatem, quam habet et ab ipsa multitudine accepit, potest in comitia vel aliquas alias personas transferre, vel ad unum, vel ad plures actus. At in monarchia Ecclesiae Papa non accepit potestatem et iurisdictionem, quam habet, a multitudine, sed immediate a Christo; nec vero assistentiam Spiritus Sancti sibi promissam, potest in alium vel in alios transferre; quod mihi videtur certum. Tamen idem Christus, qui suam et divini Spiritus assistentiam promisit Papae, ut dirigens Ecclesiam in fide et moribus errare non posset, eamdem assistentiam promisit Concilio legitime congregato et iuxta Papae instructionem [F. 53v] procedenti, in eisdem causis fidei et morum. Quam promissionem ex omnibus, quae pro nostra conclusione adducta sunt, iure desumimus.

[122] *Ad quartum* (120), distinguenda est illa maior assumpta: *illius solius est infallibiliter iudicare, cuius est suprema potestas.* Si intelligatur de suprema potestate iurisdictionis, absoluta scilicet et independenti, maior est falsa; nam infallibilitas iudicii solum pendet ex assistentia Spiritus Sancti, et haec non est promissa soli Papae, cui data est illa suprema potestas iurisdictionis, sed etiam Concilio legitime convocato et procedenti, ut probatum est. Si intelligatur de suprema potestate in iudicando, id est de illa qua dirigitur ab Spiritu Sancto ex certa promissione eius indeque infallibiliter iudicat, vera est maior, sed falsa est minor. Ad primam probationem maioris, concedo quod illa definitio omnes obligat etiam Summum Pontificem; ergo solum esse potest a suprema potestate: si intelligatur suprema in infallibilitate, ita sane est, quia est ab Spiritu Sancto per ministerium Concilii loquente et definiente et in proposito nulla alia potestas requiritur quam infallibiliter iudicandi et haec est in Concilio sicut in Pontifice, quippe eadem certa directio

(120) Véase supra n. [17].

Spiritus Sancti; si intelligatur suprema potestas in absoluta et independenti iurisdictione, falso et male colligit, quia ista independens iurisdictio non est per se causa obligationis ad credendum, sed sola infallibilitas divinae veritatis. Quod patet, quia Scriptura canonica non habet iurisdictionem, haec enim solis personis collata est, et tamen, ex eo quod est canonica et dictata ab Spiritu Sancto, omnes obligat ad credendum etiam ipsum Papam; et tamen non licet inferre, ergo habet Scriptura supremam potestatem iurisdictionis; bene tamen, obligat omnes ad credendum, ergo habet infallibilem et divinam veritatem. Et age, urgeamus rem exemplis. In antiqua lege suprema potestas, etiam decernendi et iudicandi in rebus fidei et morum, erat in sacerdotibus, iuxta illud Deut 17 [8-13], sive esset in solo sacerdote, sive etiam in Concilio reliquorum, de quo modo non curo; et tamen, si aliquis signis miraculorum vel aliis motivis habebatur fidelis propheta Domini, puta Isaias vel [F. 54] Hieremias, summus sacerdos et reliquum levitarum genus astringebantur credere revelationes illius Prophetae; ergo erat suprema potestas in propheta. Neganda est prorsus consequentia; sed erat infallibilitas in dicendo, quia afflatus divino Spiritu loquebatur. Secundum exemplum sit in lege gratiae. Si aliquis liber incipiat haberi ut canonicus ex decreto Pontificis, suo decreto non tribuit libro infallibilitatem; quin potius, eo quod liber erat divinae veritatis, illum canonicis adnumeravit; et ex tunc astringitur credere contenta in tali libro; ergo in libro est suprema potestas. Neganda est prorsus consequentia, sed est infallibilis et divina veritas, quae est per se causa obligans ad assensum fidei. Video hoc esse discriminis, quod cum Papa vel Concilium ad definiendas quaestiones fidei et morum non suscipiat novam revelationem, sed ea, quae prius erant revelata et implicite credita, explicite proponant ut explicite credantur, est in utroque vis quaedam et potestas iudicandi et discernendi revelata a non revelatis, promissa sibi directione Spiritus Sancti, quae in Pontifice sub potestate iurisdictionis solet comprehendi. Haec ergo potestas discernendi vera a falsis in Pontifice legitimoque Concilio generali aequalis est, quoad infallibilitatem, sed non quoad independentiam; quia in Pontifice est absoluta et independens a Concilio, ut iam dixi, in Concilio vero e contra est dependens ab auctoritate Pontificis convocantis et instruentis, tamquam a conditione omnino necessaria.

[123] Ex quibus, ad formam argumenti, distinguebam maiorem: infallibiliter iudicare est solius supremae potestatis quoad infallibilitatem, verum est, et illa est etiam in Concilio; non tamen solius supremae quoad independentiam, quae in solo Pontifice reperitur. Et inde ad minorem,

concedo verum esse supremam potestatem esse in solo Romano Pontifice, illam videlicet quae absolute dicitur suprema, non solum ex infallibilitate, sed ex sua absolutione et independentia. Quare non sunt in Ecclesia duae supremae potestates independentes et non subordinatae, ut inferebatur. Sed illa [F. 54v] potestas, quae est in Concilio determinandi controversias fidei et morum, licet sit suprema quoad infallibilitatem, est tamen inferior et dependens a convocatione et instructione Pontificis, atque adeo illi subordinata. Itaque, ut uno verbo totam colligam solutionem: Concilii potestas ad definiendum est aequalis simili potestati Papae, quoad infallibilitatem; est tamen illi subordinata, quia ab illius obaedientia et instructione, tamquam a necessaria conditione, dependet.

[124] *Ad quintum* (121), tota difficultas est in maiori. In qua duo dicuntur: primum est, omnes maiores causas ad Sedem Apostolicam esse referendas, quod verissimum est et indubitatum; secundum, ideo ad illam referri, ut ab illa definiantur et terminentur, quod pariter verum est si recte intellegatur. Non est necessarium, quod personali decreto Pontificis terminentur et per sententiam ab ipso prolatam, ut patet in causis episcoporum, quae per speciale mandatum Pontificis finem accipiunt vel accipere possunt (ut modo suppono ex Concilio Sardicensi can. 7 in prima translatione (122), et ex can. 21 ex iis, quos ex Concilio Nicaeno refert Iulius Papa secunda decretali (123), quae est rescriptum ad Orientales), sed sufficit si causae fidei per auctoritatem Pontificis terminentur, congregantis instruentisque Concilium. Tunc enim et merito per auctoritatem Pontificis dicuntur causae finiri et terminari, non quia eius confirmatio vel personale decretum sit necessarium ut Concilio praestet infallibilitatem, sed quia ab eius instructione et obaedientia dependet infallibilitas Concilii, tamquam a necessaria conditione. Quia non aliter est illi promissa assistentia Spiritus Sancti, ut saepe dictum est. Et si in eodem sensu consequens accipiatur (et accipi debet, ut a maiori inferatur), tota deductio firma est et concedenda. Testimonia vero Pontificum inducta solum probant maiorem in sensu a nobis exposito, ut illis perspectis liquidum est. In testimonio vero Innocentii ultimo obiecto (124), id est specialiter observandum: ibi sermonem Pontificis esse ad Concilium Milevitanum, quod fuit nationale; Concilia autem nationalia, [F. 55] etiam

(121) Véase supra n. [18].
(122) HARDUIN, I, 641.
(123) PSISIDORUS, *Collectio Decretalium:* ML 130, 620.
(124) Véase supra n. [22].

auctoritate Papae coacta et sub eius instructione procedentia, non habere infallibilitatem in decretis sine confirmatione Pontificis; quia illis non est promissa assistentia Spiritus Sancti, sed solis oecumenicis et generalibus.

[125] *Ad sextum* (125), respondeo, quod aeque implicat adversarios; et quidem semel et iterum. Nam inquiro, quorsum post decretum Pontificis, quod facit rem de fide, iubet convocari Concilium et eamdem veritatem definiri, ut contigit in Concilio Chalcedonensi, quod semel et iterum praecesserat definitio Leonis Magni contra Euthychetem et in Sexta Synodo, quam praecessit definitio Agathomis in utraque suggestione eius ad imperatorem et ad Concilium? Sicut ergo tunc non cogitur Concilium ad praestandam infallibilitatem Pontificis definitioni, quae per se erat infallibilis et dictata ab Spiritu Sancto, sed ob alios effectus (nempe facilioris obaedientiae et receptionis ex communiori assensu episcoporum), ita in proposito non exigitur confirmatio Pontificis ad obtinendam infallibilitatem, quia iam inerat decretis legitimi Concilii generalis, sed ob alium effectum statim declarandum. Secundo et urgentius sciscitor: quare etiamsi instructio Pontificis ad Concilium fuerit ipsius Pontificis definitio ex assistentia Spiritus Sancti, rursus postulatur a Papa confirmatio Concilii, ut videre est in eadem Synodo Chalcedonensi, quae per Leonem I confirmata fuit, et in Sexta Synodo, quae confirmata fuit per Leonem II? Tunc certe confirmatio non ideo postulata est a Concilio vel data a Pontifice, ut definitiones Concilii essent infallibilis veritatis, quippe iam erant adhuc in contraria sententia ex decreto Papae quod praecesserat; sed ideo postulatur, ut omnibus constaret, Concilium fuisse legitimum et iuxta instructionem Pontificis processisse, atque adeo habuisse assistentiam Spiritus Sancti, quae ex illis conditionibus necessario dependebat, supposita Dei institutione et promissione qualis modo est. Ad aundem ergo effectum postulatur confirmatio quando decretum Papae non praecessit. Quia quando fideles non certi[F. 55v]ficantur sufficienter de impletione illius necessariae conditionis, non arctantur ad praestandum fidei assensum decretis Conciliorum. Et regulariter loquendo, per confirmationem Pontificis convenientissime certificantur, quod Concilium fuit eius auctoritate convocatum et sub eius instructione processit. De quibus alias minus sufficienter certificarentur, cum et episcopi possint a suscepta instructione deficere, legatis, ipsis repugnantibus, ut contigit in Concilio Chalcedonensi quoad praelationem Patriarchae Constantinopolitani ad re-

(125) Véase supra n. [23].

liquos (unde decretum illud irritum fuit postea per Leonem Magnum), et ipsi etiam legati possint contra instructionem agere et agentibus consentire (ut contigit Rodoaldo et Zachariae, legatis Nicolai Papae, ut refert idem Nicolaus epistola ad Patriarchas et Metropolitas et ad Michaelem imperatorem). Adde quod, cum talis inobaedientia et crimen, si quando committitur, ab ipsis delinquentibus negaretur (quin potius astruerent se legitime processisse, ut suis decretis assensum populorum obtinerent), ut ergo processus Concilii legitimus habeatur et ab omni suspicione liber, efficacissimum est ipsius Pontificis testimonium et approbatio vel confirmatio decretorum Concilii, ex qua vel sola in illis esset infallibilis veritas. Castro capite illo citato (126) et Corduba ubi supra (127), aliique auctores varias alias assignant causas, ex quibus confirmatio postulatur; quas brevitati consulens omitto. Apud illos videri possunt.

[126] *Ad ultimum* (128), ex utroque illo Concilio Ephesino II sub Leone Magno et Basileensi sub Eugenio IV, respondeo illa non fuisse legitima Concilia, sed conciliabula, et diaboli conventicula. Quod de unoquoque singillatim ostendo. *Et primo* de illo Ephesino II. Quia, licet a Leone indictum sit et legati eius adfuerint, tamen contra eius instructionem, ideoque repugnantibus legatis eiusdem Leonis, processit. Quod, tametsi notissimum sit, omnium oculis denuo subiciam. Nam in primis idem Leo (129) epistola 10 quae est ad Flavianum aperte definit [F. 57] et evidentissime demonstrat in Christo Iesu Domino nostro utramque naturam divinam et humanam veras et inconfusas permansisse post incarnationem. Similiter epistola 11, quae est ad Iulianum quem legatum suum simul cum aliis illi Synodo praesidere iussit, ut constat ex epistola ad Flavianum citata et ex epistola 12 ad Theodosium et ex epistola 15, quae est instructio Concilii in qua sic scripsit: «*fratres nostros, Iulianum episcopum, Renatum praesbyterum, et filium nostrum Hilarium diaconum, cumque his Dulcitium, notarium probatae nobis fidei, misi, qui vice mea sancto conventui vestrae fraternitatis intersint, et communi vobiscum sententia, quae Domino sint placitura, constituant; hoc est, ut primitus*

---

(126) A. DE CASTRO, *De iusta haereticorum punitione* lib. 1 cp. 6 fol. 22v-23r.

(127) A. CORDUBA, *Quaestionarium theologicum* lib. 4 cp. 1 p. 259.

(128) Véase supra n. [24].

(129) S. LEO MAGNUS, *Epistola* 28 ad Flavianum: ML 54, 755ss; *epistola* 35 ad Iulianum: ML 54, 805-807; *epistola* 29 ad Theodosium: ML 54, 781-783; *epistola* 33 ad ephesinam synodum secundam: ML 54, 797-799 (las palabras citadas, en la col. 799); *epistola* 44 ad Theodosium: ML 54, 827ss; *epistola* 45 ad Pulcheriam: ML 54, 833-835.

pestifero ipsius errore damnato, etiam de ipsius, qui imprudenter erravit, restitutione tractetur etc». Ecce post tot definitiones, post tam apertam instructionem de damnando errore Euthychetis, illi e contra approbarunt et susceperunt errorem a Leone damnatum, et damnari visum; et Dioscorus nec illas instructiones legi permisit in Synodo, sed legatos etiam ipsos per vim cogere voluit ad subscribendum suo errori (ut idem Pontifex testatur epistola 25 ad Theodosium et 26 ad Pulcheriam, et probatum est in Concilio Chalcedonensi actione prima (130), ubi Ephesi acta recitantur et examinantur), immo et quod episcopi per vim subscribere coacti sunt ante quam sententia Synodi scriberetur. Quare idem Pontifex Leo epistola 43 ad Marcianum Augustum (131) de illo secundo Ephesino conventu loquens ait: «*non potest vocari Concilium, quod in eversionem fidei fuisse constat agitatum*». Et in Concilio Chalcedonensi actione 10 (132), Paschasinus et reliqui legati Leonis *necessarium est enim*, inquiunt, *ut rursum eumdem tranquillissimum et christianissimum Principem adeamus, quatenus illud Concilium sacra et pia lege nec nominari praecipiat.* Quos Anatholius Constantinopolitanus et reliqui Patres sequuti sunt, iudicantes illam Synodum Ephesinam II fuisse illegitimam. Et Gelasius Papa in tomo de vinculo anathematis (133) appellavit Ephesinum latrocinium, et Nicolaus I epistola ad Michaelem post [F. 57v] medium (134). Quomodo ergo quasi Concilium legitimum illud nobis obiciunt, quod tam aperte defecit in necessariis, ut ne Concilii nomen, teste Leone, promereatur, sed latrocinii, teste Gelasio?

[127] *Ad secundum* exemplum ex Concilio Basileensi, respondeo illud Concilium fuisse illegitimum, et ita vere conciliabulum. Ad quod comprobandum sufficeret bulla Pii II (135), qui, in minoribus agens et appellatus Aeneas Sylvius, illi conciliabulo mordicus adhaeserat; postea resipuit, quae pro illo scripserat revocavit, et tandem, iam Papa, illud fuisse illegitimum declaravit. Et refert Iulianum Cardinalem Sancti Angeli, qui illi conciliabulo praefuit, suum tandem errorem agnovisse, illumque Basileensem conventum saepius damnasse et detestatum fuisse, et Eugenium IV adorasse, et Concilium Florentinum suscepisse Nihilominus quia aliqui ex adversariis, minus attente rem considerantes, nobis

(130) HARDUIN. 2, 705s.
(131) S. LEO MAGNUS, *Epistola* 90 ad Marcianum: ML 54, 933.
(132) HARDUIN, 2, 538.
(133) PSISIDORUS, *Collectio Decretalium:* ML 130, 950.
(134) NICOLAUS I, *Epistola* 86: ML 119, 947.
(135) HARDUIN, 9, 1449ss.

obiciunt aliquas illius conventus sessiones fuisse legitimas, in quibus tamen decernendo erravit, altius repetito principio demonstrandum est nullam prorsus sessionem, in qua editum sit decretum, fuisse legitimam.

[128] Nam, ut omittam, quod legatio Iuliani Cardinalis, qui Basileae praefuit, sub his conditionibus fuit: «*circa negotium vero Concilii generalis, quia in pluribus mutationem esse factam sentimus, omnia quae emerserint vel ad notitiam tuam pervenerint* (b), *celeriter scribas, cum consilio tuo qualiter in talibus providendum et agendum esse videatur, significando nobis omnem illarum rerum statum particulariter et distincte*». Ita Eugenius IV ad praedictum Iulianum in bulla expedita anno Domini 1431, 13 Martii (136). Quam delegationis formam non revocavit, sed potius confirmavit in alia bulla, expedita eodem anno kalendis Iunii (137); nam inquit, de eadem legatione loquens: «*iuxta tibi iniuncta* (c) *et ordinata in Concilio Constantiensi optime provideas*». Contra quam utique instructionem esse, proponere et definire inconsulto Pontifice illa omnia de quibus in sessione secunda illius Concilii decretum est, nemo sanae mentis [F. 58] negare audebit. Atque adeo planum relinquitur, sessionem illam esse illegitimam et decretum illius manifeste nullum. Sed in his non moror. Longe apertius id ostendam.

[129] Idem Eugenius IV, 12 Novembris eiusdem anni 1431 revocavit dissolvitque Concilium, ut patet ex bulla eiusdem datae, quam refert Laurentius Surius t. 4 Conciliorum pag. 723 in impressione Venetiis cusa anno Domini 1585. Quae bulla directa fuit ad eumdem Iulianum legatum. Incipit «*postquam divina clementia*» (138). Sessio vero secunda, in qua erroneum decretum prolatum est, celebrata fuit anno sequenti 1432 kalendis Martii. Unde luce clarius relinquitur, sessionem illam fuisse illegitimam. Et ipse conventus Basileensis sessione tertia celebrata 29 Aprilis sequentis, ut in suo errore persisteret, declaravit praedictam revocationem fuisse irritam et nullam; ex quo notior fit illius contumacia et inobaedientia et quod legatus iam erat absque ulla commissione et auctoritate Pontificis. Addidit errorem errori sessione quarta, habita 20 Iunii immediate sequentis, et sic deinceps. Quod cum nosset praedictus

(b) M *pervenerit*
(c) M *sibi coniuncta*

(136) HARDUIN, 8, 1575.
(137) HARDUIN, 8, 1114.
(138) HARDUIN, 8, 1575ss.

Eugenius (d), omnia acta illius conciliabuli revocavit et annullavit, vel irrita esse declaravit anno Domini 1433, 29 Iulii et 13 Septembris, bullis ad hoc publice expeditis sub eadem data (139). Referuntur ab eodem Surio ubi supra pag. 459 et sequentibus.

[130] Sed quia, ut refert Pius II in bulla retractationis supra citata (140), qui Basileae convenerant obtulerunt sponderuntque Sanctissimo Eugenio Papae se revocaturos omnia, quae contra illum et Sedem Apostolicam eiusque ministros decreverant, si iterum ibi firmaret Concilium, eodem anno 1433 kalendis Augusti (141) iterum Eugenius annuit illi Concilio Basileensi suam impartiens auctoritatem ut legitime celebraretur; sub his tamen conditionibus: «*ita tamen, quod praesidentes nostri ad praefati Concilii praesidentiam admittantur cum effectu, ac omnia et singula contra personam, auctoritatem ac libertatem nostram et Sedis Apostolicae ac venerabilium fratrum nos*[F. 58v]*trorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium et aliorum quorumcumque nobis adhaerentium facta et gesta per dictum Concilium prius omnino tollantur et in pristinum statum reducantur*». Et 13 Augusti committit quibusdam ut omnia relata Concilii acta revocent et nulla irritaque fuisse declarent. Bullae ad hoc expeditae referuntur ab eodem Surio pag. 730 (142). Verumtamen idem Sanctissimus Eugenius pro zelo pacis, fidens stipulationi et sponsioni illorum qui Basileae convenerant, cuius nunc memini, utramque illam bullam revocatoriam, de quibus paragrapho praecedenti (videlicet expeditas 29 Iulii et 13 Septembris), revocavit per aliam bullam expeditam 14 Decembris eiusdem anni 1433, quae refertur sessione 16 eiusdem Concilii (143); non tamen conditiones, sub quibus adnuerat iterum illi Concilio kalendis Augusti, nec commissionem certis quibusdam personis datam 13 eiusdem mensis ad revocationem illam faciendam. Denique legatos suos sollemniter destinavit quos conventus ille Basileensis noluit admittere, nisi iuratis prius quibusdam iniquis et abusivis conditionibus (ut patet ex sessione 16 eiusdem et sessione 17 sequenti), eorumdem facultatem iterum quibusdam editis decretis limitavit, quibus omnibus legati assentire noluerunt. Et sessione 18 et sequentibus iam non interfuerunt

(d) Gr *nosset Papa praedictus Eugenius*

(139) HARDUIN, 8, 1173-1176.
(140) HARDUIN, 9, 1449ss.
(141) HARDUIN, 8, 1587. Es la primera forma de la bula «Dudum Sacrum».
(142) HARDUIN, 8, 1587s.
(143) HARDUIN, 8, 1172-1182. Es la segunda forma de la bula «Dudum Sacrum».

Concilio, vel potius conciliabulo. Ex quibus omnibus superest manifestum, nullam prorsus fuisse legitimam sessionem illius Concilii, nisi forte primam, in qua nihil prorsus decretum est nisi inchoatum esse Concilium. Quare, ut refertur, merito Leo X idem conciliabulum ut tale damnavit atque reiecit.

[Conclusio]

Haec sunt, Pater Beatissime, quae pro utraque dirimenda quaestione et veritatis elucidatione ex sacris fontibus et theologorum rivulis vel haurire potuimus vel libare si illa veram sanamque doctrinam sapiant et redoleant, ut credimus, Deo in primis, illis deinde auctoribus quorum [F. 59] ministerio accepimus referendum est. Sin vero aliquid minus certum eructavimus vel minus verum efutivimus, id tenuitati captus nostri dandum est quem agnovimus quam sit exiguus, neque enim erubescimus imbecillitatem nostram palam profiteri. Parcat ergo pietas Sanctitatis Vestrae quidquid excidit minus limatum, minus ingenio perfectum et industria elaboratum, quam par est ut haec tractatiuncula nostra vestris sanctissimis manibus porrigeretur. Decet namque Beatitudinem Vestram pro paterna sua caritate filiolis condonare defectus, praesertim illos quos ipsae a quibus processerunt debiliores ingenii vires excusant, et pius integerque animus veritatis studiosissimus culpari no sinit. Sicut tenuitatem nostram agnoscimus, sic pium et religiosum animum non semel aut iterunt sed saepissime profitemur. Nunquam novitati dediti fuimus, nihil unquam sectati nisi quod ab antiquis probatioribusque auctoribus receptum a Sanctis Ecclesiae Patribus haustum. Ac perinde orthodoxae doctrinae iudicaretur conformius. Nec mirum quia in illa educati institutique sumus schola quae nunquam hactenus sanam doctrinam non sapuit, nunquam turbido erroris veneno infecta est. Credidit illa institutorum nostrorum religiosae doctrinae et doctae religionis spiritum nos duplicem ebibisse, cum iuventuti in theologia erudiendae iam dudum praefecit. Existimavimus et nos eorum disciplina imbutos esse et sumus equidem in utraque proposita controversia, a pluribus enim nostro saeculo gloriosis quos Apostolica vestra Sedes ad episcopale munus adsumpsit vel ad alia gravia munera obeunda in aliqualem sollicitudinis suae partem ascivit, ab illis utramque adsertionem didicimus, nec ullus hactenus oppositum docuit in hac nostra Schola Complutensi, quidquid contra iactent qui neque illius limina salutarunt. Itaque parentum nostrorum vestigia prementes et in-

haerentes doctrinae in hanc sententiam ivimus. Si lapsus est, perantiquus est sane, ut qui ab ipsius Scholae origine traxit initium immo et altiores vetustioresque egisse radices satis superque demonstravimus. Nec tamen ideo contentiose dictis insistimus aut contumaciter protervimus. Sed solum causam egimus et utriusque adsertionis in [F. 59v] publico theologorum gymnasio propositae et per nos subscriptae et ad tribunal V. B. delatae fundamenta aperuimus in eumque dumtaxat scopum omnia nostra tela collimavimus ut in utraque illa assertione vel non defecisse probemus vel si defecimus nec solos nec levibus victos fuisse monstremus. Et quae pro hac parte adducta sunt sic lucida esse et splendida quod si verum lumen non sint ut tale tamen a perspicatioribus oculis quam nostris iudicari potuerint. Sed omnipotenti Deo gratias non quas debemus sed quas possumus ex toto corde rependimus quod hanc doctrinam nostram maiorumque nostrorum ad lydium, quod aiunt, lapidem probari voluit apud eum iudicem apud Sanctitatem, inquam, Vestram causam agimus quam cum Deus in Ecclesia sua indefectibile lumen constituerit, cui nequeant tenebrae offundi, in quocumque eventu sive causa cadimus sive potius obtinemus, voti compotes evadimus, nam veritatem cui toto pectore inhiamus indubitanter invenimus. Quare iudicio Apostolatus Vestri iterum atque iterum subicimus non modo quae diximus sed quaeque intellegimus quaeque sentimus. Si dicta nostra approbat, approbamus; si respuit, pariter respuimus. Certa namque fide credimus caput universalis Ecclesiae et legitimum Petri Apostoli successorem qualis tu es, Clemens Beatissime, in his quae fidei et morum sunt iudiciali potestate decernentem errare non posse.

[CATALOGO DE AUTORES]

1.

De certitudine Pontificatus sanctissimi Domini Nostri Divina providentia Papae Clementis VIII.

Duae sunt propositiones quarum confusio veritatem obscurat et errorem facile ingerit; illae vero sunt omnino distinctae.

Prima propositio «Clemens VIII est verus Papa». Haec adeo est certa ut qui illam negaret esset temerarius, schismaticus et de haeresi valde suspectus. In quo conveniunt omnes catholici, neque de hoc fuit unquam dubium vel disputatio in schola et collegio Complutensi.

Secunda propositio «Non est de fide Clementem VIII esse verum Papam, sicut quemlibet alium eorum qui praecesserunt, uno dempto Petro». Haec est communis Doctorum, et eam aperte docuerunt ii qui sequuntur:

1. Cardinalis Caietanus 2.2 q. 1 a. 3 circa solutionem ad quartum.
2. Cardinalis Turrecremata lib. 4 Summae, 2 p., cap. 9 et cap. 20.
3. Cardinalis Bellarminus lib. 4 de Romano Pontifice, agens de Stephano VI et Sergio III et maxime urget historiam ab eo traditam.
4. Gerson Alphabeto 14, praesertim littera f.
5. Almainus de auctoritate Ecclesiae cap. 10 ad finem.
6. Driedo lib. 1.° de libertate christiana cap. 14 in 1.ª opinione.
7. Cano lib. 7 de locis cap. ultimo, § sed et id postremo.
8. Castro lib. 1.° contra haereses cap. 9 ad medium, et lib. 2 de iusta haereticorum punitione cap. 24.
9. Vega lib. 9 in Tridentinum cap. 39.
10. Corduba lib. 1.° Quaestionarii q. 17 § 2 et 8.

11. Báñez 2.2. q. 1 a. 10 in prioribus commentariis dub. 2 ad secundum.

12. Petrus de Bollo in Oeconomia canonica, 3 classe in fine.

13. Aragón 2.2 q. 1 a. 3 circa solutionem ad quartum.

14. Sanctes repetitione 9 de Eucharistia cap. 4 paulo post medium.

15. Hieronymus de la Rua controversia 3 scholastica § 4 demum ratione.

16. Michael Palacios 3 dist. 24 disp. 2 ad 6 prope finem solutionis.

17. Paulus Grysaldus Perusinus in suis scholasticis decissionibus, adoratio n. 4.

18. Ioannes Maior q. 2 in Evangeliorum illustrationem n. 10.

19. Rodericus Dosma Delgado lib. 3 de auctoritate Scripturae cap. 13 non longe a fine.

20. Alphonsus Salmerón t. 12 tt. 83 § sed ut haec maiori, et § postremoque.

21. Ioannes Azorius lib. 8 Institutionum Moralium cap. 20 § 4 quaerit in fine.

Ex iuris consultis.

22. Arnaldus Albertinus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis q. 5 in fine.

23. Jacobus Simancas, de institutionibus catholicis tt. 54 n. 10 refert Gersonem, Arnaldum, Turrecrematam; quorum sententiam sequitur.

24. Panormitanus in caput licet de electione n. 1 eandem sententiam tenet vel supponit.

25. Referuntur pro eadem sententia Occam lib. 1 et 2 Dialogorum.

26. Et Axiomata christiana lib. 2 a. 6 cap. 11.

Legatur etiam constitutio Iulii II in Concilio Lateranensi sessione 5.ª, quae incipit «Apostolica auctoritate et de potestatis nostrae plenitudine».

Cum tamen oppositam sententiam unus tantum Neotericus teneat Gregorius de Valentia lib. 7 Analysis fidei catholicae cp. 13 in solutione quarti argumenti. Immo id absolute non docuit, sed de illo tantum qui statuit aliquid in fide aut moribus, quod ad universalem Ecclesiam pertineat.

27. Sylvester etiam verbo concilium n. 4 in principio tenet cum communi Doctorum sententia supra relata 5 partem negantem.

At P. Salmeron t. 1 in Epistolas Pauli, qui est 13 in ordine 3.ª parte, qui est de Ecclesia disputatione 2 § et si vero a fidelibus usque in finem disputationis, tenet de fide esse hunc hominem esse Papam.

28. Oppositum dicit Richardus Hallus Doctor theologus et canoni-

cus Audomarensis lib. 2 de quinquepartita conscientia cap. 12 § veritas aut propositio sapiens fidem, ubi exemplificat in B. Gregorio Papa; et idem repetit § sequenti qui incipit «propositio sapiens haeresim».

2.

Secunda propositio, quae in complutensi Academia asserta fuit et aliquibus immerito digna visa est gravi aliqua nota et censura, talis est: *concilium generale legitime congregatum et procedens, in rebus fidei et morum decernendis esse infallibilis auctoritatis, citra difinitionem vel confirmationem Romani Pontificis.* Hanc tenent aperte auctores sequentes:

1. Abulensis 2.ª p. Defensorii cap. 36 et 37 et 38 et apertius cap. 68 ad finem.

2. Cardinalis Nicolaus de Cusa in Concordia catholica lib. 2 cap. 8 ad finem.

3. Cardinalis Stanislaus Osius, sedis Apostolicae legatus in concilio Tridentino, in sua Confessione catholica cap. 24, quod est de Concilio oecumenico, et lib. 2 de iudicibus rerum Ecclesiasticarum aliquanto a principio et post medium libri.

4. Ioannes Gerson Alphabeto 10, littera A, B; et Alphabeto 14, litteris A, x, y, z; et Alphabeto 13, littera z etc.

5. Almainus de authoritate Ecclesiae cap. 6. Et pro sua sententia citat Occamum, Marsilium de Padua et Nicolaum de Cusa citatum.

6. Franciscus Victoria relectione 4 de potestate Papae et Concilii, § sed dato.

7. Petrus de Soto in defensione Catholica tt. de uno praesente et certo iudicio ecclesiastico in rebus fidei necessario cap. 73 et 74.

8. Dominicus in 4 dist. 20 a. 4 ad secundum.

9. Castro lib. 1 de iusta haereticorum punitione cap. 6 n. 10. Corduba lib. 4 quaestionarii q. 1 propositione 9.

11. Gaspar Cardillus Villalpandus, theologus Pii IV in Synodo tridentina et Vicarius Episcopi Abulensis, libro contra protestationem concesionis Augustanae, edito tempore eiusdem concilii, disputatione 5 et 9.

12. Franciscus Ovandus Franciscanus in 4 dist. 18 propositione 28 corolario 2.°

Auctores, qui eandem sententiam tenuerunt si non aperte, ex eis colligitur necessario:

13. Thomas Waldensis lib. 2 Doctrinalis fidei a. 2 cap. 26 et 27 et clarius a. 5 sequenti cap. 46 et 47.

14. Michael de Medina lib. 1 de recta in Deum fide cap. ultimum.

15. Michael de Palacios in 3 dist. 24 disputatione 4 fidei regulas statuens, et in eandem dist. disputatione 2 ad primum.

16. Ioannes Lensaeus de Ecclesia lib. 6 cap. 18.

17. Axiomata christiana lib. 2 a. 4 c. 7, 8 et 9 et eodem lib. a. 6 cap. 7 et lib. 4 disputatione 4 cap. 4.

18. Petrus Bollo in Oeconomia canonica 3.ª classe § 18 versiculo «nec praedictis» et versiculo 3 «circa provinciale».

19. Glossa in cap. quoties 24 q. 1.

20. Inter catholicos articulos Lovanienses, quos refert Ioannes Driedo t. 3 in fine, 259 est pro hac opinione.

21. Idem docet 229, inter articulos Parisienses ibidem relatos a Driedone.

22. Ioannes Viguerius in suis institutionibus catholicis c. 27 § 1 vers. 1 et 7.

23. Aragon 2.2 q. 1 a. 10.

24. Cardinalis Hieronymus Albanus lib. de potestate Papae et concilii 2 p. n. 127.

25. Andreas Vega lib. 1 in Tridentinum cap. 5 § neque doceas causas ad finem, et eodem capite § ultimo.

26. Thomas Beuxamis Carmelita lib. de fide et symbolo cap. cui titulus est «Quod praelati et maxime Summus Pontifex ecclesiam representent».

27. Iacobus Simancas in suis catholicis institutionibus tt. 54 n. 5.

Auctores qui hanc sententiam probabilem putant, licet ex eis aliqui oppositam tueantur:

28. Melchor Cano de conciliis generalibus non confirmatis per Pontificem, lib. 5 c. 5.

29. Cardinalis Belarminus lib. 2 de conciliis et Ecclesia cp. 11.

30. Cardinalis Turrecremata lib. 3 cp. 64 et 31. Pelbartus de Themesvar in suo aureo Rosario t. 1 V. opinio. § 12. Et citat Angelum verbo Papa § 9. Et idem quod Angelus docuit Glossa 15 capite «sicut verbo praesumit» et cap. Anastasius verbo concilio, licet ex parte erraverint.

32. Cardinalis Petrus de Aliaco q. de resumpta fo. 292 p. 2 et novissime.

33. Alphonsus Salmerón t. 12, tractatu 84 § verum his, et § si rursus urgeas, § neque contra hoc, et § quae vero in contrarium.

34. Sylvester verbo «concilium» n. 3 praesertim in 1.ª conclusione et postea n. 6.

35. Cardinalis Franciscus Toletus in summa lib. 4 cap. 2 § 4.ª pars est.

36. Alphonsus Mendoza in quodlibetis q. 4 scholastica in solutione ad 3 argumentum § ad id vero.

Ex iure consultis:

37. Panormitanus in caput consensus de rebus Ecclesiasticis alienandis n. et in capite significasti de electione n. 3 cap. 1 de sponsalibus citat Anchar. in caput 1 de pactis.

Hi omnes sunt, qui pro hac sententia si non pugnant, erroris nota eam impugnantes oppugnant, existimantes eam aut omnino veram esse, aut saltem probabilem, quin immo aliqui eorum, qui oppositam sequuntur sententiam, non sine formidine eam conantur ab omni labe erroris purgare, uno dempto Turrecremata, qui sine socio et fundamento rationis in quandam sententiae nostrae censuram se dedit praecipitem.

Idem dicit Villavincentius lib. de ratione studii theologici lib. 4 c. 2 et 3.

Vide Salmerón in praefatione ad epistolas Pauli t. 1 p. 3 disp. 2 a col. 12 (a).

(a) El texto en cursiva es autógrafo de Suárez.

SIGLAS

Ang	Angelicum.
Anton	Antonianum.
ArchTG	Archivo Teológico Granadino.
CienTom	Ciencia Tomista.
CdD	Ciudad de Dios.
CollFranc	Collectanea Franciscana.
DivThom(Pi)	Divus Thomas (Piacenza).
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae.
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
Est	Estudios.
EstEcl	Estudios Eclesiásticos.
EstFranc	Estudios Franciscanos.
Greg	Gregorianum.
Helm	Helmantica.
Hisp	Hispania.
HispSacr	Hispania Sacra.
Manr	Manresa.
MiscCom	Miscelánea Comillas.
MissHisp	Missionalia Hispanica.
NouvRevTh	Nouvelle Revue Theologique.
Pens	Pensamiento.
RyF	Razón y Fe.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse.
RevEspDerCan	Revista Española de Derecho Canónico.
RevEspT	Revista Española de Teología.
RevEspir	Revista de Espiritualidad.
RevFil	Revista de Filosofía.
RevAscMyst	Revue d'Ascetique et de Mystique.
Schol	Scholastik.
ScEccl	Sciences Ecclésiastiques.
VidSobr	Vida Sobrenatural.

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

Bibliotecas

M. RAMÍREZ S. I., *Manuscritos mariológicos postridentinos en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca:* ArchTG 13 (1950) 253-293.

El P. Ramírez pone en este trabajo el complemento al que publicó aquí mismo hace unos años (cf. ArchTG 10 [1947] 154-393). Los manuscritos mariológicos salmantinos, fuera de la *Vita Beatae Virginis,* no son muchos: 17 solamente, repartidos entre los siguientes autores: Pedro Hurtado de Mendoza, Bernardo de Alderete, Juan Barbiano, Francisco Maldonado, Ignacio Camargo, Miguel Jerónimo de Ucar y Pedro de Inurre, todos profesores jesuítas de teología en Salamanca. La importancia de estos manuscritos, como bien anota el autor, está en tratarse de una época (siglo XVII y primera mitad del XVIII), en que la Mariología está en pleno desarrollo. De las numerosas observaciones hechas por el autor, queremos destacar solamente una. Con ocasión del estudio de un manuscrito del P. Ignacio Camargo, cree el P. Ramírez poder excluir definitivamente la hipótesis propuesta por el P. Balic para determinar la persona del anónimo salmantino (cf. ArchTG 13 [1950] 326s.). Creemos que el P. Ramírez está en lo cierto al proponer la identificación del célebre anónimo con el Cardenal Alvaro Cienfuegos, y las razones que allí se insinúan nos parecen tener un valor probativo muy grande.

Generalidades

1. E. DE MOREAU, P. JOURDA, P. JANELLE, *La crise religieuse du XVIe siècle* [Histoire de l'Eglise, Fliche-Martin, vol. 16]. Paris, Bloud et Gay, 1950. 461 págs.

2. C. Balic O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis. II. Ex aetate post Conc. Tridentinum.* [Bibl. Assumptionis B. V. Mariae, 2]. Romae, Academia Mariana, 1950, VIII-533 pág.

3. *Doctrina christiana.* The first Book printed in the Philippines. Manila 1593. A Facsimile of the Copy in the Lessing J. Rosenwald Collection. With an introductory Essay by Edwin Wolf. Washington, Library of Congress, 1950. 50 + 78 págs.

4. L. Willaert S. I., *Bibliotheca Janseniana Belgica. Répertoire des imprimés concernant les controverses théologiques en relation avec le Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques et le Pays de Liège aux XVII^e et XVIII^e siècles.* [Bibl. de la Faculté de Phil. et Lettres à Namur, fasc. 4-5]. Tome I: Louvain [Mus. Lessianum, 1949] 303 pág. Tome II: Namur [Bibl. Fac. Phil. et Lettres, 1950] 725 pág.

5. A. C. Vega O. S. A., *La España Sagrada y los Agustinos en la Real Academia de la Historia.* El Escorial. Imprenta del Real Monasterio, 1950, 123 pág.

1. El tomo 16 de la Historia de la Iglesia de Fliche-Martin está dedicado ampliamente a la gran crisis religiosa del s. XVI. En tres libros sucesivos se estudian el Luteranismo, el Calvinismo y el Anglicanismo. En el primero se exponen la vida de Lutero, las disensiones dentro del Luteranismo y su difusión fuera de Alemania. El libro segundo estudia la juventud de Calvino, su personalidad y el posterior desarrollo del Calvinismo. Finalmente el tercer libro describe el cisma anglicano, el estado de la Inglaterra protestante lo mismo que el de Escocia y el de Irlanda, con el fin del Catolicismo británico. Como puede apreciarse, este tomo reune muy bien datos de gran interés para la teología, no sólo en lo que se refiere a los primeros reformadores, sino también en lo que atañe a los defensores de la verdad católica que se opusieron valientemente a la Pseudorreforma.

2. En este segundo tomo de su celebrada obra recoge el P. Balic todos los documentos asuncionistas desde el Conc. de Trento hasta nuestros días. La primera parte, que llega hasta 1854, divide la materia en tres capítulos: autores que dan a la Asunción el mínimum que como católicos le pueden dar; autores que la ilustraron moderadamente; autores que con mayor ardor defendieron el privilegio mariano.

3. En Estados Unidos se ha hecho una edición en facsímil de la «Doctrina christiana en lengua española y tagala, corregida por los Religiosos de las Ordenes». La edición reproducida se hizo en Manila en 1593. Contiene el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los Sacramentos, los pecados capitales, las obras de misericordia, el «Yo pecador, mucho errado...». Las preguntas están en romance. Notamos en el texto las siguientes particularidades: «Sancta María, virgen y madre de Dios, ruega por nosotros...» «Sálvete Dios, reina y madre de misericordia...» Entre los sacramentos: «el sexto orden sacerdotal. El séptimo orden de matrimonio...»

4. El P. Willaert, que nos dió hace unos años el primer tomo de sus Orí-

genes del Jansenismo en los Países Bajos católicos, ha tenido la oportunísima idea de ofrecer a los investigadores un repertorio de todo lo que se dió a la imprenta alrededor de la controversia jansenista. Los límites cronológicos de la colección son muy amplios: desde los libros más característicos del s. XVI en materia de gracia, predestinación, etc. (y aun anteriores), hasta fin del siglo XVIII, cuando el jansenismo pasa a ser una cuestión política. Pero se tienen en cuenta los trabajos posteriores que se refieren a esa misma época. Los límites geográficos se adaptan a los antiguos Países Bajos católicos, al país de Lieja y a la Bélgica actual. Dentro de esos límites se reseñan todos los impresos que tienen por autor un belga (en el sentido dicho), o que han sido impresos en Bélgica, o editados o puestos en venta allí, o finalmente que se refieren a Bélgica o a los Belgas.

Después de un recuento abundante de *Subsidia,* destinado a facilitar ulteriores investigaciones, el repertorio mismo reseña por orden cronológico más de 10.390 títulos diversos, que serán completados en el tomo III. Este tomo, además de los impresos sin fecha y de las obras auxiliares, dará los índices oportunos para el mejor manejo de la obra.

Con la descripción que de ésta acabamos de hacer, basta para ver su importancia como indispensable instrumento de trabajo para toda investigación sobre la teología postridentina. Sin duda podrá completarse en muchos detalles; pero esta obra quedará como base firme de toda investigación posterior sobre la historia y la doctrina jansenistas.

5. El P. Vega, en su discurso leído el 11 de junio de 1950 al ser recibido en la Real Academia de la Historia, tomó como tema del mismo la historia de la monumental colección agustina «España Sagrada». Esbozados los méritos de la obra, traza una semblanza de sus autores PP. Enrique Flórez, Manuel Riesco, Juan Fernández Rojas, Antolín Merino y José de la Canal, con otros muchos datos sobre Agustinos académicos de la Historia.

Edicto de la Inquisición en 1525

V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P., *El edicto contra los Alumbrados del Reino de Toledo (23 sept. 1525):* RevEspT 10 (1950) 105-130.

Da el autor el texto del edicto, inédito hasta hora, utilizando dos copias: AHN, Inquis., lib. 1.299 fol. 551-556 y leg. 3.716. Compara las proposiciones condenadas en el edicto, con los procesos de los Alumbrados de Toledo.

Driedo

J. LODRIOOR, *La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain:* EphThLov 26 (1950) 37-53.

Dejando a un lado el aspecto histórico de un posible, y aun probable, influjo de Driedo en la redacción del Decreto Tridentino de la tradición, recoge el autor en la obra «De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus» del célebre lovaniense, los elementos dispersos que se refieren a la teología de la tradición. Frente a Lutero, Driedo ha acentuado la existencia de una tradición extra-

escrituraria como fuente de la revelación. Es una realidad compleja: transmisión activa de un dato objetivo, por la que una verdad va pasando de mano en mano desde Jesucristo y los Apóstoles hasta nosotros. Esa transmisión implica continuidad y estabilidad, porque las verdades reveladas se conservan en su integridad gracias a una sucesión continua, que es a la vez física y doctrinal. Pero implica también desarrollo y progreso, como transmitida por la Iglesia viva, que no cesa de crecer, y como comprendida cada día mejor bajo el influjo del Espíritu Santo. Hay, pues, un progreso en el conocimiento de la revelación.

Vitoria

L. B. Gillon O. P., *Quid de hominis beatitate naturalique desiderio videndi Deum senserit Franciscus de Vitoria?*: Ang 27 (1950) 356-365.

Vitoria defiende un apetito natural de ver a Dios, que el autor interpreta como apetito elícito, no innato. La bienaventuranza perfecta, según Vitoria, no puede darse sin la visión de Dios. De donde toda bienaventuranza natural para el hombre sería siempre imperfecta. Todo el estudio está hecho a base de los mss. Ottob. 1000 y Vat. lat. 4630.

Vega

Corrado da Arienzo O. F. M. Cap., *La dottrina sul merito e sulla grazia in Andrea de Vega col relativo influsso nel decreto tridentino della giustificazione:* CollFranc 20 (1950) 189-218.

Estudia con detalle el influjo de Vega sobre el decreto de la sesión VI tridentina, analizando su doctrina.

Trento

1. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio.* Edidit Soc. Goerresiana. T. VI, *Actorum pars tertia.* Vol. 1, ex collectionibus S. Merkle auxit, edidit, illustravit Th. Freudenberger. Friburgi Brisg., 1950, XI-864 pág.

2. H. Jedin, *Ein spanischer Epilog zur zweiten Tagunsperiode des Konzils von Trient:* Greg 31 (1950) 100-113.

3. P. Fransen, *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» im Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils* (Juli bis November 1543): Schol 25 (1950) 492-517.

4. C. Gutiérrez S. I., *Españoles en Trento:* MiscCom 14 (1950) 265-302.

5. V. Carro O. P., *El maestro Fr. Pedro de Soto O. P. y las controversias político-teológicas en el s.* XVI. Tomo 2. *El maestro Soto, las controversias teológicas y el Conc. de Trento.* Salamanca, Ap. 17, 1950, XIV-882 pág.

6. A. Walz O. P., *Rilievi post-tridentini domenicani:* Ang 27 (1950) 366-379.

1. Un nuevo volumen de la colección goerresiana de Trento es siempre un magnífico regalo para el teólogo. Mucho más cuando el volumen ha pasado por la prueba de las armas en las trágicas circunstancias que nos narra el prólogo y cuya huella externa ha quedado en la pequeña diferencia de tipos para las páginas finales.

Este primer volumen contiene las Actas del Concilio durante su estancia en Bolonia, con una serie de documentos adicionales. En el segundo volumen se editarán los votos originales de los Padres y Teólogos durante este mismo período, con los prolegómenos de todo el tomo.

El volumen es de gran interés teológico para conocer los primeros pasos dados en orden a los decretos de muchas sesiones posteriores, fuera de los precedentes para varios decretos de reforma. Lo demás del tomo lo llenan las laboriosas gestiones para la vuelta del Concilio a Trento. Los artículos de los herejes, que formaron la base primera del futuro decreto sobre el sacramento de la penitencia, se discutieron por los teólogos desde el 29 de marzo al 28 de abril de 1547. Desde el día siguiente al 7 de mayo trataron los teólogos de los artículos que se referían a la extremaunción, al orden y al matrimonio. Los trabajos preparatorios de lo que había de ser el decreto de la sesión XIII empezaron en Trento; pero aquí se prosiguen con la primera redacción de los cánones, como se propusieron también los cánones sobre los sacramentos anteriormente citados. Los de la Eucaristía, propuestos el 9 de mayo, fueron examinados por los Padres desde el 12 al 23. Una segunda redacción corregida se ofreció el 25 de mayo, fué estudiada del 25 al 31 y pareció estar ultimada para la definición, que se difirió por las circunstancias. Los cánones sobre la penitencia, propuestos el 6 de junio, los examinaron los Padres desde el 10 al 17. Los tres primeros, reformados según censuras anteriores, se propusieron el 20 de junio y se estudiaron los días inmediatos; los tres siguientes se trataron el 25; los últimos cuatro, el 30 de junio y el 1 de julio. De nuevo propuestos el 6 de julio, con una interesante censura de los teólogos sobre la redacción del que entonces era canon 7, se examinaron desde el 7 al 12. Finalmente fueron otra vez reformados y ultimados el 12 de julio. El 21 de julio se repartió la primera redacción de los cánones sobre la extremaunción y el orden, que se discutió por los Padres desde el 27 de julio al 2 de agosto. La redacción definitiva, por el momento, de los cánones sobre la extremaunción se obtiene después de las discusiones del 6 al 12 de agosto. Del 17 al 26 se continúa con los cánones sobre el orden. El 29 se propusieron dos puntos en que había diversos pareceres aun entre católicos: la invalidez de los matrimonios clandestinos y la solución del vínculo matrimonial en caso de adulterio. Su discusión por los Padres duró del 2 al 6 de septiembre. Desbrozado así el camino, se propuso la primera redacción de los cánones sobre el matrimonio el 9 de septiembre, que se examinó por los Padres desde el 10 al 24, y sus censuras fueron estudiadas del 10 al 15 de octubre. La nueva redacción se discute del 18 de octubre al 7 de noviembre. Entre tanto los teólogos habían estudiado varias cuestiones sobre el purgatorio y las indulgencias desde el 23 de junio al 15 de julio. Del 29 de julio datan los primeros pasos dados en

orden al futuro decreto sobre el sacrificio de la Misa, que se examinaron por los teólogos desde el 2 de agosto al 22.

Es evidente que todos estos estudios de Padres y teólogos, aunque no llegaron a un resultado positivo hasta la siguiente convocatoria del Concilio, son del mayor interés para la investigación de la mente tridentina en multitud de puntos importantes.

2. El ilustre historiador de Trento da a conocer y valoriza un «Compendio o suma breve de todo lo que se hizo en el Concilio general de Trento los años de 1551 y 1552».

3. Historia de la redacción de los cánones sexto y octavo de la sesión 24 tridentina, según las actas. Determinación de su sentido. Se trata de la certeza de un hecho y de una verdad, certeza definida infaliblemente por la Iglesia. El artículo es de interés para fijar el valor de los cánones tridentinos. En ellos no todo puede darse como dogma de fe, en el sentido técnico actual de esta expresión.

4. Nos da aquí el autor las primicias de su libro de igual título que edita el C. S. I. C. Es su introducción y en ella da cuenta de su obra, que se basará en la edición del códice 320 del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid. Sobre este códice y el catálogo de tridentinos españoles en él contenido, había hablado ya el P. Severino González en 1940 (cf. ArchTG 4 [1941] 244).

5. Después de una introducción sobre las controversias teológicas del siglo XVI y sus precedentes históricos, dos partes tiene este voluminoso tomo segundo de la obra del autor sobre Pedro de Soto. En la primera estudia a Soto frente a los Protestantes, tanto en general cuanto en lo que se refiere al pecado original, a la gracia, a los sacramentos, especialmente a la eucaristía y al orden. En la segunda le estudia frente a las controversias entre católicos. Soto denunció algunas desviaciones de los teólogos de su época. En particular se estudia su doctrina sobre el pecado original, sobre la gracia y el libre albedrío, sobre la justificación y el mérito, sobre la ciencia, causalidad y predestinación divinas y la libertad humana y finalmente sobre los sacramentos. En todos estos puntos se tiene en cuenta y se expone largamente la doctrina del tridentino. Como para la génesis de sus decretos se encierran aquí datos de interés, anotamos en este lugar la obra. La cual se extiende a todas las controversias posteriores, con un método que no sabríamos decir si es del todo histórico. De todos modos es fácil entender que en un volumen de doctrinas y problemas tan grande y de proporciones históricas tan desmesuradas sería preciso matizar muchas apreciaciones y muchos juicios para poder aceptarlos como definitivos.

6. El P. Walz nos da unos apuntes sobre la actividad de los dominicos después del Conc. de Trento, en relación más o menos directa con el mismo.

Concilios de Lima

1. F. MATEOS S. I., *Constituciones para indios del primer Concilio Limense (1552)*: MissHisp 7 (1950) 5-54.

2. F. MATEOS S. I., *Segundo Concilio Provincial Limense (1567)*: MissHisp 7 (1950) 209-296; 525-617.

El P. Mateos nos había ya dado a conocer la importancia de los dos primeros Concilios Limenses de 1552 y 1567 (cf. Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa: MissHisp 4 [1947] 479-524). Ahora nos da su texto en edición valiosísima.

Del primer Concilio (1552) ofrece esta edición solamente la segunda parte, única conocida por el editor, sobre dos copias del s. XVI. La primera se encuentra en la Bibl. del Palacio Real de Madrid, sección de mss., leg. 1960 n. 2; copia muy buena, probablemente presentada al Consejo de Indias en 1558 por el canónigo de Lima, Agustín Arias, de parte del Arzobispo García de Loaysa. La segunda se halla en la Bibl. Nacional de Madrid, sección de mss., n. 3045 fol. 433-448. Es imperfecta. El texto de las 40 Constituciones está en castellano. Es de sumo interés no sólo para la historia eclesiástica del Perú y en general de las posesiones españolas, sino aun para la teología, principalmente en los sacramentos y sus ritos.

Del segundo Concilio (1567), completamente inédito hasta ahora en su original latino, nos ofrece esta edición el P. Mateos, basada en un ms. del Archivo General de Indias de Sevilla, sección Patronato, leg. 189, ramo 24. El gran Concilio consta de dos partes, una general con 132 capítulos y otra especial para los indios con 122. En él se promulgó el Conc. Tridentino, y todas sus ordenaciones están bajo el signo de los decretos reformatorios del mismo. Son una elocuente muestra del celo apostólico desplegado en Indias por nuestros mejores Prelados.

Miguel de Torres

E. JORGE PARDO S. I., *Una plática provechosa y eficaz a mediados del siglo* XVI: Manr 22 (1950) 73-80.

Se conocía el episodio de la plática pronunciada en Avila por el P. Miguel de Torres S. I. para apaciguar las disensiones existentes en cierto monasterio donde habitaban más de 120 monjas. El autor establece de qué monasterio se trata, llegando a la conclusión de que es el de la Encarnación, único que en Avila tenía a la sazón tan grande número de monjas. En él estaba entonces Santa Teresa, y hay que concluir que ese fué el primer contacto de la Santa Reformadora con la naciente Compañía de Jesús.

S. Tomás de Villanueva

D. GUTIÉRREZ O. S. A., *Nuevos escritos de Santo Tomás de Villanueva:* CdD 162 (1950) 61-89.

En el cod. Ottob. lat. 1007 se contiene, junto con otros sermones que son ciertamente de Santo Tomás de Villanueva, un opúsculo anónimo en castellano sobre el Santísimo Sacramento. Está incompleto al principio y ocupa los folios 468r-530v. El autor lo atribuye con buenas razones al Santo.

S. Ignacio de Loyola

1. P. DE LETURIA S. I., *¿Hizo San Ignacio en Monserrat o Manresa vida solitaria?*: HispSacr 3 (1950) 211-318.

2. A. SUQUÍA GOICOECHEA, *La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola.* Madrid, Dir. General de Relaciones Culturales, 1950, 265 pág.

3. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Aux sources des Exercices. Guillaume de Saint-Thierry et Vincent Ferrier:* RevAscMyst 26 (1950) 327-346.

4. R. CANTIN S. I., *L'indifference dans le Principe et Fondement des Exercices Spirituels:* ScEccl 3 (1950) 114-145.

1. Vuelve el autor sobre el complicado problema de la posible vida eremítica de San Ignacio en Monserrat o Manresa. Estudia críticamente las fuentes y propone una hipótesis que parece armonizar bien lo que nos dicen los testimonios analizados.

2. El autor aborda en toda su compleja problemática el tema original de la Misa en la espiritualidad personal de San Ignacio. La primera parte investiga el puesto que tenía la Santa Misa en el ambiente en que vivió el Santo hasta su ordenación sacerdotal. La segunda parte examina el puesto que ocupa la Misa en la espiritualidad de San Ignacio tal y como fué vivida por el Santo. La primera parte reune un conjunto notabilísimo de datos sobre lo que había llegado a ser la Misa en la vida social y teológica de la época en España. El diligente examen del autor nos enseña muchas cosas sobre los libros del tiempo, muy especialmente sobre Montesinos, el Doctor Ciruelo y Biel. Creemos que esta parte es de grandísimo interés para la historia de la teología española y que ofrece un estudio del ambiente perfectamente logrado. De la segunda parte se desprende que la Santa Misa forma el centro de la espiritualidad personal de San Ignacio. Al menos así cree el autor haberlo demostrado. Sin duda el Diario del Santo nos introduce muy adentro en la teología de la Misa y en el influjo por ella ejercido en el mundo interior en que se movía. Es de interés en esta parte el estudio sobre la «apropiación» ignaciana de las oraciones de la Misa, que da ocasión al autor para un análisis de notable valor; lo mismo hemos de decir sobre el último capítulo que plantea el problema de las relaciones entre el sacrificio de la Misa y la mística ignaciana. Para el autor, lo sacrifical constituye una de las características de la espiritualidad personal de San Ignacio; no la única, ni la más importante, pero sí una característica esencial y en cierto modo nueva.

La obra del Dr. Suquía es atrayente y sugiere multitud de problemas interesantes. Bien documentada, sin duda demasiado a ratos, tiene una proyección más amplia que la espiritualidad de San Ignacio. Más de una vez nos ha asaltado en la lectura la impresión de que ciertas deducciones del autor y ciertos análisis son excesivamente sutiles. Parece que se ve en los textos de cuando en cuando más de lo que los textos mismos obviamente significan. No nos parece se pueda afirmar sin más que la Iglesia en las oraciones de la Misa pida para los fieles gracias de un orden estrictamente místico. Tal vez hay ahí una ampliación de la mística, que hoy se encuentra con facilidad, pero

que no sabemos si no supone una restricción del concepto de lo sobrenatural y de la gracia actual. Tampoco nos ha convencido la pretendida identificación entre la vía del acatamiento y reverencia interior, tan característica de San Ignacio, y el concepto formal de sacrificio, «apropiado» del sacrificio de la Misa.

De todos modos la obra es de gran valor por su originalidad y por lo mucho logrado en sus resultados.

3. Examina el autor una vez más la tesis del P. Brettle O. F. M. Cap. sobre el influjo de las obras de S. Vicente Ferrer en los Ejercicios, utilizando por primera vez para excluirla la famosa carta de Guillermo de Saint-Thierry. Como esta última, ciertamente conocida por S. Vicente, puede muy bien ser una fuente común, la tesis del P. Brettle pierde probabilidad.

4. Estudia el autor, a través de los primeros apologistas y comentaristas de los Ejercicios, el verdadero sentido de la indiferencia en el Principio y Fundamento, su objeto, sus elementos, su necesidad.

Cano

G. THILS, *La nature de la thélogie d'après Melchior Cano:* EphThLov 26 (1950) 409-414.

Breves reflexiones a propósito de la obra de E. Marcotte con el mismo título (cf. ArchTG 13 [1950] 303s.).

Card. Mendoza

J. BLÁZQUEZ, *La edición romana de la obra «De naturali cum Christo unitate» del Cardenal Mendoza:* RevEspT 10 (1950) 565-574.

Interesantes observaciones a la edición de Piolanti (cf. ArchTG 13 [1950] 304), teniendo en cuenta un manuscrito mejor de Madrid, Bibl. Nacional ms. 7330.

Gravio

L. CEYSSENS, *Un échange de lettres entre Michel Baius et Henri Gravius (1579):* EphThLov 26 (1950) 59-86.

Publica el autor una carta de Bayo a Gravio, fechada el 17 de enero de 1579, con la respuesta de este último. La respuesta se conocía ya en un texto incompleto e incorrecto. Se añade al final otra carta de Gravio a Bayo sin fecha. Estos documentos son muy interesantes para la historia del Bayanismo y del Jansenismo y esclarecen sobre todo la doctrina bayana de la concupiscencia.

B. Avila

1. L. SALA BALUST, *Vicisitudes del «Audi Filia» del M. Avila. Diferencias doctrinales de sus dos ediciones (1556-1574):* HispSacr 3 (1950) 65-127.

2. B. JUAN DE AVILA, *Ultimos inéditos extensos*. Edición preparada por el P. C. Abad S. I.: MiscCom 13 (1950), LXIII-358 pág.

1. Traza el eminente avilista la historia de las dos ediciones del «Audi Filia». La primera, publicada en 1556 sin noticia de su autor, fué puesta en el catálogo de libros prohibidos por la Inquisición. La segunda, de 1574, fué fruto de largas correcciones y retoques del Maestro. Hace el autor a continuación un minucioso e interesantísimo cotejo de ambas redacciones, en su aspecto más exterior y en el doctrinal, para deducir los textos que pudieran haber alarmado a la Inquisición por contener realmente equívocos que era preciso aclarar según las nítidas fórmulas de Trento. Esperamos que el autor nos dé el texto crítico de ambas redacciones, como el de las otras obras del Beato.

2. Los escritos del Beato que aquí se editan son los siguientes:

1.° Escritos varios de reforma:

a) Del Memorial primero para el Conc. de Trento (1551). Lo que se debe avisar a los Obispos. Es continuación del Memorial publicado por el P. Sánchez de Lamadrid en ArchTG 4 (1941). Esta continuación la publicó ya en 1947 D. Luis Sala Balust (cf. CienTom 72 [1947] 226-233). Ahora se edita utilizando un nuevo manuscrito.

b) Advertencias para el Conc. Provincial de Toledo (1565-1566) y Anotaciones a los decretos de reforma del Conc. de Trento. Parte inédita, continuación de lo publicado en ArchTG 4 (1941) 147-241.

c) Advertencias necesarias para los Reyes.

d) De la veneración que se debe a los Concilios.

2.° Tratado del Sacerdocio. Se edita por primera vez el tratado de que ya había dado cuenta el editor en SalTerrae 32 (1944) 51-59, 113-115.

3.° Dos pláticas para Sacerdotes. Ya conocidas y publicadas. Aquí se utilizan para la edición dos copias manuscritas del Archivo de Loyola-Oña.

4.° Acto de contrición. El título está puesto por el editor.

5.° Lecciones sobre la epístola a los Gálatas.

En doctas introducciones estudia el editor los problemas críticos, históricos y literarios que plantean estos escritos.

S. Francisco de Borja

1. F. CERECEDA S. I., *Episodio inquisitorial de San Francisco de Borja:* RyF 142 (1950, II) 174-191, 355-366.

2. C. DE DALMASES, S. I., *Meditaciones inéditas de San Francisco de Borja sobre los votos religiosos:* Manr 22 (1950) 337-349.

1. Describe el autor con plena documentación la prohibición de las Obras del Duque de Gandía, hecha por la Inquisición española en 1559, en una edición en la que a sus opúsculos originales se habían añadido otros varios de calidad diferente, dándolos como del mismo autor.

2. De San Francisco de Borja se conocían las meditaciones editadas en 1912 por el P. Cervós sobre los evangelios de las Misas de Tempore y las

publicadas en 1925 por el P. March sobre los evangelios de las Misas de los Santos. Ahora nos da el autor otra serie de diez meditaciones sobre los votos religiosos: cuatro sobre la obediencia, tres sobre la castidad y otras tres sobre la pobreza. La contextura de estas meditaciones coincide del todo con la ya conocida por las otras. Se toman de un códice perteneciente al archivo particular de MHSI.

Santa Teresa de Jesús

A. L. Soto Camino, *La unión con Cristo en las obras de Santa Teresa de Jesús:* RevEspir 9 (1950) 310-329.

Estudio de la espiritualidad teresiana en función de su Cristocentrismo.

Diego de Cetina

E. Jorge Pardo S. I., *Rectificaciones necesarias en la cronología teresiana:* Manr 22 (1950) 317-335.

Se sabe que el primer confesor jesuíta de Santa Teresa fué el P. Diego de Cetina (1531-1572). El autor de este artículo recuerda el modo con que se llegó a esta conclusión, recoge los datos históricos que de él se conocen y fija su ministerio en la Encarnación de Avila en 1555, no en 1554, como se venía diciendo. Sostiene además que San Francisco de Borja no trató con Santa Teresa en mayo de 1554, sino por primera vez en abril de 1557.

Maldonado

J. de Maldonado S. I., *Comentarios a los cuatro Evangelios.* Vol. 1, *El Evangelio de San Mateo.* Versión castellana con introducción y notas por el P. Luis M.ª Jiménez Font S. I.; introducción general por el P. José Caballero S. I. Madrid, B. A. C., 1950, 1159 pág.

La B. A. C. empieza en este tomo a dar la primera traducción castellana de la famosa obra de Maldonado. Según nos dice el traductor en su introducción, no se ha pretendido hacer una edición científica y erudita, sino más bien divulgar a grandes masas el tesoro escondido en el gran exegeta. De ahí la doble serie de sobrias notas añadidas por el traductor. El P. Caballero ha recogido en unas páginas previas todos los datos que conocemos hoy sobre la vida y la obra de Maldonado. Este resumen es muy de agradecer, aun desde el punto de vista científico.

Luis de León

1. S. Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo. Personalidad teológica y actuación en los preludios de las controversias De Auxiliis.* Madrid, C. S. I. C., 1950, XXIV-284 pág.

2. RAFAEL M.ª DE HORNEDO S. I., *¿Tradujo Fr. Luis de León en verso castellano el Cantar de los Cantares?*: RyF 141 (1950, I) 163-178.

1. Esta notable monografía tiene dos valores especiales, por los que es digna de gran atención. Ante todo es un estudio cuidadoso y diligente de la carrera científica de Fray Luis y de sus obras publicadas e inéditas. Desde este punto de vista es sin duda lo mejor y más completo que se ha escrito sobre Fray Luis como teólogo y supone un avance grande que habrá de tenerse siempre en cuenta.

Después ha querido estudiar la posición de Fray Luis en los precedentes de las disputas De Auxiliis. Punto de vista también muy interesante. El estudio de su doctrina sobre la predestinación y la gracia eficaz ha reunido una notable serie de datos históricos de interés. Cuanto a la doctrina misma, cree el autor poder deducir que el pensamiento de Fray Luis significa un antecedente histórico del futuro sistema agustiniense. No sabemos hasta qué punto habrá de imponerse esta conclusión, ya que es difícil situar y matizar bien la doctrina de un autor sobre un problema, cuando el problema mismo evoluciona en el desarrollo histórico.

Además de la doctrina sobre la predestinación y la gracia eficaz, reseña el autor otras varias doctrinas de Fray Luis en materias disputadas en teología.

2. Los datos históricos que conocemos de la vida de Fray Luis hacen muy improbable una traducción suya en verso de los Cantares; mucho más si se atiende a su técnica de traductor. Queda, sin embargo, en pie la probabilidad de que sea auténtica la traducción en octava rima que se le atribuye desde 1581.

Luis de Granada

1. A. HUERGA O. P., *Fray Luis de Granada en Escalaceli. Nuevos datos para el conocimiento histórico y espiritual de su vida:* Hisp 10 (1950) 297-335.

2. A. HUERGA O. P., *Un tratadito inédito del V. P. Granada sobre el modo de orar:* VidSobr 51 (1950) 81-90.

3. FIDÈLE DE ROS O. F. M. CAP., *Algunas fuentes de Fray Luis de Granada:* EstFranc 51 (1950) 161-178.

4. A. HUERGA O. P., *Plinio, en la ascética de Fr. Luis de Granada:* Helm 1 (1950) 186-213.

1. Continúa el autor su interesante estudio (cf. ArchTG 13 [1950] 308). Analiza su conversión a una vida más espiritual, saturada de oración y de desprecio del mundo, con cierto exagerado antiintelectualismo. En apéndice se publica una carta de Fray Luis a Carranza, escrita por las Navidades de 1539, y otra a Fr. Luis de la Cruz, importante para fijar los antecedentes históricos del «Libro de la Oración y Meditación» y que es del mismo año.

2. Se conserva inédita en el Archivo de la Provincia dominicana de Andalucía (Almagro) una carta «De modo orandi», escrita por el P. Granada a Fr. Luis de la Cruz, a la que acabamos de aludir. La carta es interesante,

entre otras cosas, por poder considerarse como el esbozo de su gran obra sobre la oración. El autor de este artículo analiza el contenido doctrinal de la carta.

3. Fr. Luis de Granada en su Libro de la Oración debe poco a los autores franciscanos españoles que le precedieron. Más bien se inspira en autores extranjeros. Entre éstos hay que citar a S. Lorenzo Justiniano, Savonarola, Serafín de Fermo, Flaminio, PsTaulero, Harpio y Blosio.

4. Tres actitudes se descubren en Fr. Luis con respecto a los clásicos: la de entrega juvenil y fervorosa a su lectura, la repulsiva y recelosa y, finalmente, la comprensiva y equilibrada. El Libro de la Oración y Meditación hay que encuadrarlo en la segunda, que el autor atribuye a influjo de una actitud inicial patrística. A pesar de ello, la presencia de los clásicos en la obra es innegable. Así, por ejemplo, las famosas meditaciones sobre las miserias de la vida humana están en gran parte inspiradas en la *Historia Naturalis* de Plinio. Estudia por fin el autor las causas del pesimismo de Fray Luis.

Molina

L. DE MOLINA S. I., *Quid sit peccatum.* Comentario a 1.2 q. 71 a. 6, editado por J. M.ª Díez-Alegría S. I.: Pens 6 (1950) 495-508.

El comentario de Molina que aquí se edita pertenece a las lecciones tenidas en Evora sobre las 76 primeras cuestiones de la 1.2, desde septiembre de 1568 a febrero de 1570. Se contienen en el ms. Lisboa Bibl. Nacional (Fundo Geral.) cod. 2804. La edición es de gran interés para conocer el pensamiento de Molina sobre el tema del pecado, que tiene elementos prenunciadores de la posición de Vázquez y de Ruiz de Montoya, sin ser exactamente su doctrina la de ninguno de éstos.

Cordeses

A. YANGUAS S. I. e I. IPARRAGUIRRE S. I., *Antonio Cordeses, autor del Directorio Granatense:* Manr 22 (1950) 351-367.

Entre los Directorios de Ejercicios editaron los redactores de MHSI uno, que se conoce con el nombre de Directorio Granatense. En este artículo se fija su autor, que es el P. Antonio Cordeses S. I. (1519-1601). Más aún, hasta parece probable que sea autógrafo suyo el único manuscrito que se conoce del Directorio.

Disputas de Auxiliis

C. CREVOLA S. I., *La interpretación dada a San Agustín en las disputas De Auxiliis:* ArchTG 13 (1950) 5-171.

En las famosas disputas tenidas, primero ante Clemente VIII y después ante Paulo V, sobre la Concordia de Molina, todo puede decirse que giró alrededor de la doctrina de San Agustín, que se confrontaba por voluntad pontificia con la doctrina de Molina primero y con la predeterminación física al

final. Al fin San Agustín es el Doctor de la gracia. Por eso el estudio presente no tiene sólo el valor de esclarecer este punto importantísimo doctrinal, sino además el de contribuir poderosamente a la verdadera historia de aquellas disputas. Es sabido que para Lemos todas las acusaciones hechas contra Molina eran justas y reflejaban el sentir opuesto a la doctrina agustiniana; mientras para los jesuítas aquellas acusaciones o eran calumniosas, o no eran contrarias a San Agustín. Inversamente la predeterminación física era auténticamente agustiniana para los dominicos, al paso que para los jesuítas resultaba inconciliable con las enseñanzas del Doctor de Hipona. Pero, ¿dónde estaba la razón? El autor intenta rehacer el proceso, examinando diligentemente los textos agustinianos aducidos en las discusiones. Esos textos se refieren a los siguientes extremos, en cada uno de los cuales se confrontan aquéllos con la doctrina de la Concordia:

1.° Posibilidad de actos naturalmente honestos.
2.° Posibilidad natural de resistir a las tentaciones.
3.° Fe natural.
4.° Amor de Dios y contricción naturales.
5.° Deseo natural de la fe.
6.° Sentido del axioma: «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam».
7.° Universalidad de la gracia suficiente.
8.° Ciencia media.
9.° Predestinación.
10.° Perseverancia.

Las conclusiones a que llega el autor en su detenido estudio son éstas:

La acusación de pelagianismo lanzada contra Molina no llegó a demostrarse.

Por lo que se refiere a las fuerzas del libre albedrío, aunque San Agustín niega que se pueda lograr sin la gracia la observancia de toda la ley natural, y ve generalmente en las acciones realizadas sin la gracia un vicio de origen por defecto de un fin recto, pero admite al mismo tiempo la posibilidad de actos aislados naturalmente honestos sin la gracia. Que es la doctrina de Molina.

Sobre la resistencia natural a las tentaciones, San Agustín defiende la imposibilidad de la victoria sin ayuda de la gracia, cosa que no niega Molina, si se trata de una tentación grave en toda su duración. Para la doctrina moliniana de que, a pesar de lo dicho, puede el hombre resistir naturalmente en los diversos instantes de la tentación, hay textos análogos en San Agustín, quien en cambio no habla nunca a favor de una predeterminación física *ad materiale peccati*.

Molina habla de una fe natural y de un amor natural de Dios sobre todas las cosas. La fe natural parece admitirla San Agustín, al menos en los demonios. La posibilidad del amor natural, no. Pero este último extremo no llegó a demostrarse en las disputas.

Admite también Molina la posibilidad de la contrición natural y del deseo natural de la fe, una vez conocida por revelación la necesidad de ésta. Los textos de San Agustín que se adujeron no hablan a favor ni en contra de esta doctrina.

El sentido moliniano del adagio «Facienti quod est in se Deus non de-

negat gratiam» no es el que Lemos le atribuyó, sino la simple afirmación, asertiva, no exclusiva, de que Dios da la gracia cuantas veces prevé un esfuerzo del hombre hacia la propia salvación; pero de modo que dicho esfuerzo resulte por la gracia, desde el principio, conducente positivamente a aquélla. Los textos agustinianos aducidos prueban sólo que el Santo no se propuso nunca este problema.

La universalidad de la gracia suficiente es doctrina de San Agustín, aun en los escritos del fin de su vida.

El Santo Doctor no puede decirse contrario a la ciencia media ni hace jamás la menor alusión a decretos predeterminantes. Más bien considera la presciencia divina de los futuribles como anterior a los decretos divinos.

Cuanto a la predestinación, dos son los elementos característicos de la doctrina auténtica de Molina: a) Ciencia media anterior a la predestinación; San Agustín admite la presciencia de los futuribles anterior a la misma. b) Exclusión de una elección divina de los escogidos, anterior a las gracias que les serán conferidas; no aparece clara en esto la doctrina de San Agustín.

Se comprende después de lo dicho que como el proceso contra la *Concordia* se hizo, por expresa voluntad pontificia, a base de las enseñanzas del Doctor de la gracia, si la Concordia no llegó a condenarse fué simplemente porque faltó la base necesaria para semejante condenación.

Tales son las conclusiones del magnífico estudio, que tanta luz puede aportar en las cuestiones de la gracia, disputadas hasta hoy en las escuelas.

Zumel

1. V. Muñoz O. de M., *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel, Mercedario.* Roma-Madrid, 1950, XXV-273 pág.

2. R. M.ª de Hornedo S. I., *La teología zumeliana de Tirso de Molina:* EstEcl 24 (1950) 217-236.

1. Después de una introducción sobre la personalidad de Zumel y su ambiente histórico, sitúa el autor su problema, que es propiamente un problema filosófico, siquiera pueda tener sus repercusiones en teología; al fin, las fuentes no son filosóficas, sino teológicas. El viejo problema del influjo del entendimiento sobre la voluntad adquiere en Zumel caracteres muy notables y casi extremos. Para resolverlo hay que tener en cuenta la doble causalidad eficiente y final. Hay en la obra observaciones muy interesantes, como, por ejemplo, cierta tendencia zumeliana hacia el univocismo de la causa eficiente y otras semejantes.

2. Examina el autor de este artículo la tesis de los PP. Ortúzar y Delgado Varela y la rechaza como falta de pruebas, ya que las aducidas no son concluyentes para determinar una derivación específicamente zumeliana en la obra de Tirso.

Enríquez

E. Enríquez S. I., *Censuras contra Suárez.* Editadas por E. Elorduy S. I.: ArchTG 13 (1950) 173-252.

Conocida es la enemistad doctrinal de Enríquez contra varios teólogos jesuítas, muy especialmente contra Suárez. Y no menos conocido es su carácter intemperante y atrabiliario. Una prueba más de lo uno y de lo otro son los documentos que aquí edita el P. Elorduy, que son los siguientes:

1.° Carta de Enríquez a la Inquisición, fecha 31 enero 1594.

2.° Postdata a la carta anterior, fecha 7 febrero 1594.

3.° Proposiciones de Suárez delatadas a la Inquisición por Enríquez. Son 47.

4.° Censura de Enríquez a las proposiciones precedentes.

Fuera de estos documentos publica otros tres el diligente editor. Ante todo, como base, la censura oficial de la obra de Enríquez, mandada hacer por el Viceprovincial de Castilla, P. Cristóbal de Ribera, a 8 de abril 1594, ante las irregularidades cometidas por Enríquez en la impresión de la «2.ª parte» de su libro. La censura es de los PP. Rodrigo Arias, Antonio de Padilla y Manuel de Rojas. Seguidamente se edita la respuesta de Enríquez a la censura anterior. Y finalmente la carta del mismo al Consejo de la Inquisición, en que da cuenta de este incidente y se queja de los agravios que cree haber recibido con ello. Esta carta es de 15 de abril 1594.

Todos estos documentos son de gran interés. En ellos se refleja notablemente el ambiente en que se movían con frecuencia los teólogos de la época y se encuentran numerosos datos interesantes para la historia de muchas opiniones teológicas. Queremos, sin embargo, añadir que no pueden ponerse a cargo de la Inquisición española esos sinsabores que pasiones humanas ocasionaron en teólogos respetabilísimos, aunque fuera amparándose con su nombre y con su autoridad.

Juan de Jesús María

PIER GIORGIO DEL SACRO CUORE O. C. D., *La contemplazione secondo il Ven. P. Giovanni di Gesù Maria, Carmelita Scalzo.* Cremona, Pizzorni, 1950, 123 pág.

Estudia el autor la doctrina del Venerable P. Juan de Jesús María sobre el concepto de contemplación y el papel de ésta en la vida espiritual. Admite el venerable escritor místico la contemplación adquirida, y enseña que la contemplación es un don orientado hacia la propia santificación, que Dios ordinariamente concede a las almas que se disponen a recibirlo. Sin embargo, a pesar de ser un medio eficacísimo de santidad, no puede decirse absolutamente necesario para conseguirla.

S. Alonso Rodríguez

V. ORDÓÑEZ S. I., *Una carta inédita de San Alonso Rodríguez sobre los escrúpulos:* Manr 22 (1950) 433-437.

Se edita una nueva carta de San Alonso Rodríguez a su hermana Juliana, tomada de un manuscrito existente en el Noviciado de la Compañía de Jesús de la Provincia de Colombia.

Suárez

1. M. DE VEIGA, *Relación de la vida y costumbres del P. Suárez.* Introducción y notas del P. E. Elorduy S. I.: MiscCom 14 (1950) 199-263.

2. F. SUÁREZ S. I., *Misterios de la vida de Cristo.* Traducción del Padre R. Galdós S. I. Vol. 2, Madrid, B. A. C., 1950, XXI-1226.

3. S. GONZÁLEZ RIVAS S. I., *Suárez frente al misterio de la inhabitación:* EstEcl 24 (1950) 341-366.

4. A. MORTA FIGULS, *Suárez y las leyes meramente penales*: RevEsp DerCan 5 (1950) 503-599.

5. F. FERNÁNDEZ DE VIANA S. I., *Estudios sobre la metafísica de Fr. Suárez:* Ang 27 (1950) 285-302.

6. M. SOLANA, *El principio y la causa según Suárez:* RevFil 9 (1950) 409-431.

7. J. HELLÍN S. I., *La teoría de los modos en Suárez:* Pens 6 (1950) 216-226.

8. J. MUÑOZ S. I., *Origen de nuestras ideas según Suárez y Balmes:* Pens 6 (1950) 5-31.

9. J. HELLÍN S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio:* RevEspT 10 (1950) 565-574.

1. Edita el P. Elorduy la interesantísima relación portuguesa escrita por el P. Manuel de Veiga, a raíz de la muerte del P. Suárez. Una diligente introducción da cuenta del manuscrito, que se halla en la Universidad Gregoriana de Roma, y valora históricamente la Relación. Esta resulta realmente muy interesante para la biografía espiritual del Doctor Eximio.

2. En este segundo volumen de la traducción del *De Mysteriis vitae Christi,* después de una brevísima introducción se ha empezado por subsanar una omisión del primero (cf. ArchTG 12 [1949] 338s.), imprimiendo la advertencia al lector que tenía la obra original. Las disputas que aquí se traducen son de la 33 a la 58. Se añade un copioso índice de materias, que no es nuevo porque traduce con ligeras acomodaciones el de la primera edición de Alcalá. Nuevo es en cambio el índice onomástico de autores citados por Suárez.

3. Exposición y crítica de la doctrina suareziana sobre la inhabitación. Su solución parece al autor incompleta para explicar la presencia física y sustancial de Dios, ya que la amistad cae dentro del orden intencional de la representación y del afecto, compatibles con la separación física y real.

4. Intenta el autor una revisión de la teoría de las leyes puramente penales y para ello ensaya una crítica de Suárez, autor el más representativo y de más decisivo influjo en este punto. Precisamente su defensa de esta teoría se ha dado como prueba eficaz de su voluntarismo jurídico. El autor expone en el primer capítulo la doctrina suareziana, busca en el segundo los antecedentes históricos de ésta, analiza en el tercero la conexión entre la teoría de

las leyes puramente penales y el voluntarismo jurídico y estudia en el cuarto la teoría en el conjunto de la doctrina jurídica de Suárez.

Defiende el autor contra el P. Mazón que las reglas de los religiosos influyeron decisivamente en la teoría de las leyes puramente penales. El argumento suareziano de autoridad, según el autor, queda muy reducido, aunque podría discutirse sobre el verdadero sentido de dicho argumento, que no exige perfecta identidad en todos los autores aducidos. Cuanto a la acusación voluntarista, las conclusiones del autor son: «1.ª Las leyes meramente penales no pueden confirmar, con el voluntarismo que supongan, un voluntarismo jurídico, inexistente en Suárez. 2.ª La concepción y definición suareziana de la ley parecen rechazar lógicamente hasta este mismo voluntarismo, que suponen las leyes meramente penales admitidas por Suárez.» Como puede apreciarse, el autor vislumbra alguna inconsecuencia en el sistema jurídico suareziano. Y ve sus causas en una necesidad práctica de explicar tantas leyes civiles que se tienen como si no obligasen en conciencia y en la tradición teológica anterior. El autor se esfuerza por probar que la ley meramente penal de Suárez no tiene la nota esencial de obligatoriedad que exigen en toda verdadera ley sus propios principios jurídicos, y piensa que los hechos aducidos como base de la teoría no le dan suficiente fundamento, al paso que su aplicación a la práctica resulta poco menos que imposible. Con esta crítica el autor, que apunta más lejos, quiere acabar definitivamente con la famosa teoría, aun prescindiendo de que la defienda Suárez.

5. A propósito de la obra del P. Iturrioz, con el mismo título hace algunas reflexiones sobre el tomismo y el antinominalismo suarezianos.

6. Exposición de ambas nociones en la metafísica suareziana, su comparación y caracteres esenciales de diferenciación.

7. Presenta los resultados a que ha llegado D. José I. Alcorta en su notable obra del mismo título (cf. ArchTG 12 [1949] 354-357).

8. Paralelo entre la doctrina suareziana y la balmesiana sobre el origen de nuestras ideas. Coincidentes no sólo en rechazar todo innatismo y en admitir el influjo del objeto, sino también en la ineficacia probativa de la aplicación apriorística de la teoría hylemórfica a la solución de este problema, difieren en su explicación ulterior, con gran desventaja de Balmes.

9. Observaciones a la obra del P. José Alejandro con el mismo título (cf. ArchTG 12 [1949] 359).

Remón

R. Delgado Capeans O. de M., *Una obra mariana de Remón:* Est 6 (1950) 487-512.

Presentación del libro de sermones del P. Alonso Remón sobre la Inmaculada, publicado en 1616.

S. Lorenzo de Brindis

Theophilus de Orbiso O. F. M. Cap., *Undecim priora capita Geneseos a S. Laurentio Brundusino O. F. M. Cap. explanata:* Anton 25 (1950) 443-474.

Recoge la doctrina de San Lorenzo de Brindis en su comentario a los once primeros capítulos del Génesis.

Lessio

U. THIESEN S. I., *O fim da criaçâo nos escritos de Leonardo Lessio S. I.*, Porto Alegre, 1950, XXII-115 pág.

Examina el autor la doctrina de Lessio sobre el fin de la creación, recogiéndola de sus diversas obras. Esa doctrina, encuadrada en la tradición teológica anterior, la confronta después el autor con la definición del Concilio Vaticano contra Günther y Hermes.

Tomás de Jesús

SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA O. C. D., *Un nuevo códice manuscrito de las obras de San Juan de la Cruz, usado y anotado por el P. Tomás de Jesús:* EphCarm 4 (1950) 95-148.

Descripción, valoración y estudio detenido del códice 328a, conservado en el Archivo General de los Carmelitas Descalzos de Roma. Las anotaciones marginales del P. Tomás de Jesús son de capital importancia para decidir el problema de las relaciones entre ambos autores místicos.

S. Francisco de Sales

A. LIUIMA S. I., *Saint François de Sales et la tradition. Les Pères de l'Église:* RevAscMyst 26 (1950) 202-227.

Estudia este artículo las citas patrísticas que se encuentran en las obras de San Francisco de Sales. De 1688 citas, 879 pertenecen a los cuatro grandes Doctores de la Iglesia: San Agustín, San Jerónimo, San Crisóstomo y San Ambrosio. Pero aun entre éstos, San Agustín solo llena más de la mitad. El modo de citar es más bien libre en la forma, y en general se aducen los testimonios patrísticos para ilustrar la doctrina que se da y para impresionar al lector. El autor examina algunos casos particulares en los que las citas de los Padres, principalmente de San Agustín, tienen el valor de autoridad para apoyar una solución determinada.

Concilio de Burdeos

P. BROUTIN S. I., *Le concile de Bordeaux de 1624. Recherches sur la tradition pastorale en France après le Concile de Trente:* NouvRevTh 72 (1950) 390-409.

Notas sobre el concilio de Burdeos en 1624, sobre su valor reformatorio y sobre su importancia en la evolución de las ideas religiosas frente al galicanismo naciente.

Juan de Santo Tomás

J. PAQUÍN S. I., *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas:* ScEccl 3 (1950) 5-66.

Exposición de la doctrina de Juan de Santo Tomás sobre la naturaleza del *lumen gloriae* y del triple papel que juega con relación al entendimiento, a su actuación por la esencia divina y al acto mismo de visión.

Vulpes

T. GALLUS S. I., *Reconciliatio privilegii immortalitatis B. Virginis cum facto mortis apud A. Vulpes (+ 1647):* DivThom(Pi) 53 (1950) 466-473.

Vulpes defiende que la Santísima Virgen tuvo la justicia original; por lo mismo, también la inmortalidad. Pero como cree no ser libre en teología afirmar que no murió de hecho, busca la conciliación de ambos extremos en una renuncia libre de María a su derecho de no morir, para conformarse más con su Hijo y participar mejor con El en la redención como Corredentora.

Ripalda

A. ARBELOA EGÜES, *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda.* Pamplona, Instituto «Príncipe de Viana», 1950, 194 pág.

El presente estudio empieza por darnos una larga exposición sobre la vida de Ripalda, sus actividades varias, sus obras editadas y, sobre todo, inéditas. Este capítulo rectifica bastantes datos hasta ahora corrientes y añade otros nuevos. Por lo mismo, es de capital interés para todo ulterior estudio sobre Ripalda.

La investigación teológica propiamente dicha se hace a base del análisis directo de algunos manuscritos, circunstancia que da nuevo valor a la obra. Un manuscrito salmantino, que el autor sitúa en 1629, sirve para determinar la opinión de Ripalda en materia de predestinación. Su teoría es singular. La predestinación a la gloria es post praevisa merita *conditionate* futura, pero ante praevisa merita absolute futura; naturalmente, Ripalda no defiende una predestinación *propter* praevisa merita, que según lo dicho sería claramente semipelagianismo.

Para el problema de la gracia eficaz utiliza el autor el manuscrito Vat. lat. 13.553, cuya autenticidad demuestra. Sobre la fecha de composición el autor sostiene que el manuscrito debe ser posterior a 1635. Sin duda es posterior a 1640, fecha de la edición del *Augustinus,* porque cita a Jansenio (cf. pág. 128, nota 1.ª). La doctrina de Ripalda sobre la eficacia de la gracia es claramente congruista, llegando a defender la gracia eficaz *quia efficax,* supuesta siempre la ciencia media.

Como se ve este libro es un avance notable en el estudio de Ripalda, y por lo mismo en el conocimiento de la teología postridentina.

S. Vicente de Paul

San Vicente de Paul, Biografía y selección de escritos. Edición preparada por los PP. José Herrera C. M. y Veremundo Pardo C. M. Madrid, B. A. C., 1950, XII-907 pág.

La mayor parte de este tomo se la lleva la vida del Santo: 600 páginas. La selección de escritos, después de una introducción, nos da, aparte de varios Reglamentos como ejemplo de organización de obras, varias cartas de dirección y conferencias coleccionadas por orden lógico; finalmente un breve estudio sobre la gracia, con ocasión del jansenismo naciente.

Beverini

B. Beverini C. M. D., *De corporali morte Deiparae.* Edic. C. Balic O. F. M. [Bibl. Assumptionis B. V. M., 4]. Roma, Academia Mariana, 1950, XXVI-122 pág.

El infatigable P. Balic nos ha dado una bella edición de la obra manuscrita del P. Beverini: «Mors immortalitate praestantior, sive de corporali morte Deiparae adversus eiusdem immortalitatem ab Athanasio assertam.» La obra, escrita en 1667 contra un defensor de la inmortalidad de la Virgen, cuyo nombre oculta el autor bajo el pseudónimo de Atanasio, se conservaba inédita en el cód. 1.788 de la Biblioteca Pública de Luca. El tratado de Beverini no es puramente negativo contra las impugnaciones del adversario, sino que está estructurado positivamente con argumentos tomados de la Sagrada Escritura, de la tradición eclesiástica, de los Santos Padres y de la razón teológica. Responde después a las razones de «Atanasio» y concluye calificando la tesis contraria. La edición de este opúsculo es oportunísima en el momento presente por darnos una monografía bien pensada en el siglo XVII sobre un tema hoy de renovada actualidad.

Barbiano

A. Morán S. I., *El primer Catedrático jesuíta de Prima de Teología en la antigua Universidad de Salamanca, P. Juan Barbiano:* MiscCom 14 (1950) 85-142.

Describe el autor los rasgos biográficos del P. Juan Barbiano, su perfil teológico y las controversias que suscitaron sus teorías sobre las perfecciones increadas de la Humanidad de Jesucristo. Es el primer intento de dar a conocer convenientemente a aquel original teólogo. Pero además en el estudio se dan numerosas noticias de autores y manuscritos salmantinos, de gran importancia para la historia de la teología en Salamanca en la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII.

Antonio de Jesús María

Matías del Niño Jesús O. C. D., *El P. Antonio de Jesús María O. C. D., primer delator en España de la «Guía Espiritual»:* RevEspir 9 (1950) 180-191.

Da cuenta el autor de los interesantes trabajos del P. Antonio de Jesús María O. C. D. contra Molinos. Estos fueron dos: «Antídoto contra el veneno de Molinos» y «Onomástico, clave o vocabulario de Molinos». Ambos, desaparecidos al presente, motivaron la condenación de la «Guía Espiritual», dictada por la Inquisición de Toledo el 26 de noviembre de 1685, dos años antes de la condenación romana. Para explicar las 68 proposiciones de que ésta consta, escribió después el «Apéndice al Antídoto contra el veneno de Molinos», cuyo autógrafo se halla en Madrid, Bibl. Nacional ms. 13437. En la misma Bibl. ms. 4505 se conserva otra obra suya autógrafa contra el quietismo «Siete principios falsos...»

Alejandro VIII

G. Rambaldi S. I., *La proposizione 27 di Alessandro VIII ed il potere della Chiesa sui sacramenti:* Greg 31 (1950) 114-124.

La proposición 27 entre las condenadas por Alejandro VIII el 7 de diciembre de 1690, está tomada de F. Farvacques, cuya doctrina estudia el autor para mejor entender el sentido de la proposición proscrita.

Le Comte

J. Davy, *La condamnation en Sorbonne des «Nouveaux Mémoires sur la Chine» du P. Le Comte:* RechScRel 37 (1950) 366-397.

Denunciadas a la Sorbona en 1700 algunas proposiciones del P. Le Comte como laxas, dieron lugar a numerosos escritos por uno y otro lado hasta llegar a la censura oficial de la Universidad. Un episodio más de fondo jansenista y de oposición y odio a la Compañía de Jesús.

Historia de las ideas

1. J. Galy, *La doctrine du sacrifice de l'Ecole Française:* RevAscMyst 26 (1950) 347-356.

2. A. Martinelli O. F. M., *De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis* [Bibl. Immaculatae Conceptionis, 2]. Romae, Academia Mariana, 1950, XX-144 pág.

3. J. Carol O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae. Disquisitio positiva.* [Franciscan Institute Publications. Theology Series, n. 1]. Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1950, 643 pág.

1. Estas brevísimas páginas dan los resultados esenciales de una tesis doctoral, sin aducir referencias, ni pruebas. La doctrina del sacrificio en la Escuela Francesa ha sido entendida de diversas maneras por una falta de método en la interpretación. Muchos de los reparos que se han puesto no tienen razón de ser. Sin que esto suponga una defensa absoluta de su formulación, muchas veces imperfecta

2. Esta monografía sobre el uso de razón concedido a María en el instante de su concepción, no se refiere solamente a la teología postridentina. Pero hemos de reseñarla aquí porque la tesis afirmativa del privilegio mariano adquiere su principal desarrollo en los siglos XVI y XVII. Desde entonces se llama y es doctrina común entre los teólogos. La obra sirve también para ver el uso que hacía la Mariología postridentina de los principios de eminencia, conveniencia y analogía. Finalmente nos da preciosos datos sobre la posición de aquélla frente a otros varios temas mariológicos, como la dedicación total de María a Dios, su disposición a la primera santificación, su mérito, íntimamente enlazados con el problema central de la obra. Es lástima que el autor no haya podido ampliar su investigación al uso de razón, perdurante siempre en María desde su concepción, sino que haya tenido que circunscribirse al primer momento de aquélla.

3. Esta interesantísima obra del P. Carol abarca una extensión mucho mayor que la que a nosotros nos interesa. Pero hemos de recogerla aquí, porque, además de las páginas que se refieren al siglo XVI, dedica un capítulo entero al XVII (pág. 198-231) y otro al XVIII (pág. 321-382). Como se ve, una buena parte de toda la obra. Es muy de agradecer esta preponderancia dada a la época postridentina, que en conjunto no había sido objeto hasta ahora de un trato de tanto favor. El fruto es inmenso. En el siglo XVII la doctrina de la Corredención en sentido estricto, y aun con todas las modalidades con que se estudia en la actualidad, es muy frecuente, contra lo que ha podido afirmarse por algunos adversarios. Puede decirse con el autor que es doctrina común entre los teólogos, aunque alguno de ellos la rechace. Y el autor ha examinado y aducido testimonios de 124 escritores en sólo el siglo XVII. Del XVIII se examinan en la obra hasta 93 autores, y puede constatarse igual mayoría en la defensa de la piadosa sentencia. Añádanse los testimonios que prueban el uso del término «Corredemptrix» como usual en aquellos siglos, para ciertos teólogos modernos que no quisieran verlo usar en teología. En una obra de extensión histórica tan vasta es imposible que todos estén de acuerdo en todas las interpretaciones dadas a los textos. Pero siempre quedará en pie esta encuesta seria y diligente del tema.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

M. LARRAYOZ, *La vocación al sacerdocio según la doctrina del Beato Juan de Avila*. Pamplona (Gráficas Iruña), 1949, XIX-87 p.

E. ALLISON PEERS, *San Juan de la Cruz, espíritu de llama*. (Traducc. de Eulalia Galvarriato). Madrid (C. S. I. C. Instituto «Miguel de Cervantes»), 1950, 179 p.

P. CIPROTTI, *Observaciones al texto de Codex Iuris Canonici*. 2.ª ed. (Traducción de Tomás G. Barberena) Salamanca (C. S. I. C. Instituto «San Raimundo de Peñafort»), 1950, 208 p.

A. ALONSO LOBO O. P., *Qué es y qué no es la Acción Católica*. Estudio Teológico-jurídico. Madrid (C. S. I. C. Instituto «Francisco Suárez»), 1950, XX-255 páginas.

JUAN CRISTÓBAL CALVETE DE ESTRELLA, *De Rebus Indicis*. Traducción, estudio, notas y prólogo de José López de Toro. 2 tomos. Madrid (C. S. I. C. Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo»), 1950, LXXVII-644 p.

C. H. LYNCH y P. GALINDO, *San Braulio, Obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid (C. S. I. C. Instituto «Enrique Flórez»), 1950, XVI-373 p.

J. M. BOVER S. I., *Novi Testamenti Biblia Graeca et latina*. 2.ª ed. Madrid (C. S. I. C. Instituto «Francisco Suárez»), 1950, LXXX-774 p.

PÍO PP. XII, *Exhortación «Menti nostrae» sobre la santidad de la vida sacerdotal*. Traducción y edición de la Editorial «Revista Eucarística». Tolosa (Guipúzcoa), 1950, 40 p.

INDICE DE PERSONAS

Abad, C., 294.
Abulense, 280.
Agatón, San, 145, 218.
Agripino, 141.
Agustín, San, 43, 48-54, 56-127, 140, 141, 145, 190, 203, 237, 249, 252, 297-299, 303.
Agustín Triunfo (de Ancona), 154, 165, 200, 202.
Aimaro, 220, 267.
Alcorta, J. I., 302.
Aldama, J. A. de, 285.
Alderete, B. de, 285.
Alejandro III, 163, 197.
Alejandro VIII, 306.
Alejandro, J., 302.
Aliaco, P. de, 240, 281.
Allison, E., 308.
Allo, E. B., 36.
Almaino, 150, 160, 183, 229, 239, 262, 278, 280.
Almazán, N., 132.
Alonso Lobo, A., 308.
Alonso Rodríguez, San, 300.
Altaner, B., 105, 107.
Alvaro Pelagio, 200.
Amann, E., 63.
Ambrosio, San, 145, 203, 303.
Antonino, San, 189.
Antonio de Jesús María, 305, 306.
Aragón, P., 153, 160, 186, 237, 257, 279, 281.
Arbeloa, A., 304.
Arias, A., 291.
Arias, R., 300.
Arnaldo Albertino, 151, 160, 188, 189, 279.
Arrio, 246, 247.
Astrain, A., 129, 131, 178.
Atanasio, San, 142, 204, 267, 305.
Azor, J., 185, 202, 279.

Baldo, 165.
Balic, C., 285, 286, 305.
Balmes, J., 302.
Báñez, D., 62, 153, 160, 163, 177, 178, 184-186, 207, 211, 213, 224, 258, 279.
Barbario, Felipe, 143, 144.
Barberena, T., 308.
Barbiano, J., 285, 305.
Basilio, San, 145.
Bastida, H., 47, 52, 53, 84, 86-88, 90, 91, 93, 94, 96-99, 101, 103, 104, 107-112, 115, 117, 119-125.
Bayo, M., 293.
Beaux-Amis, T., 239, 281.
Belarmino R., San, 114-117, 119-126, 150, 159, 166, 180, 189, 204, 205, 225, 227, 240, 253, 254, 257, 260, 261, 278, 281.
Beltrán de Heredia, V., 287.
Benedicto XII, 140.
Bernard, J. H., 33.
Bernardo, San, 139, 140.
Beverini, B., 305.
Biel, G., 292.
Billot, L., 118.
Blázquez, J., 293.
Billuart, C. B., 55, 63.

Blosio, L., 297.
Bollo, P. del, 151, 160, 183, 189, 236, 258, 279, 281.
Bonnetain, P., 7, 36.
Bover, J. M.ª, 308.
Boyer, C., 71, 118.
Braulio, San, 308.
Braun, F. M., 19.
Brettle, P., 293.
Broutin, P., 303.
Bruder, C. H., 8.
Buenaventura, San, 149.

Caballero, J., 295.
Calvete de Estrella, J., 308.
Calvino, 75, 120.
Camargo, I., 285.
Canal, J., 287.
Cano, M., 150, 160, 188, 211, 212, 224, 239, 253, 259, 263, 278, 281, 293.
Cardillo de Villalpando, G., 232, 280.
Carlos de Lorena, Card., 248.
Carol, J., 306, 307.
Carranza, B. de, 296.
Carro, V., 288.
Casal, G. de, 235.
Castro, A. de, 151, 156, 160, 165, 181, 182, 200, 202, 211, 226, 231, 272, 278, 280.
Cantín, R., 292.
Cayetano, T. de Vio, 143, 148, 149, 159, 180, 182, 185, 220, 232, 240, 244, 278.
Cayré, F., 113.
Ceferino, San, 222.
Celestino I, San, 241.
Cereceda, F., 294.
Cervós, F., 294.
Cetina, D. de, 295.
Ceyssens, L., 293,
Cienfuegos, A., 285.
Cipriano, San, 141, 142, 220, 249.
Ciprotti, P., 308.
Cirilo, San, 155.
Ciruelo, 292.
Clemente VIII, 114-116, 130, 136-138, 210, 211, 213, 214, 297.
Cordeses, A., 297.
Córdoba, A. de, 152, 160, 182, 211, 212, 232, 257, 272, 278.
Cornelio, San, 141.
Corrado de Arienzo, 288.
Crevola, C., 41, 297.
Cuadrado Maseda, G., 34, 39.

D'Alés, A., 44.
Dalmases, C., 294.
Dalmacio, 246, 251.
Dámaso, San, 221, 264, 265.
Davy, J., 306.
Delgado Capeans, R., 302.
Delgado Valera, J., 299.
Díez-Alegría, J. M.ª, 297.
Donato, 145.
Dosma Delgado, R., 160, 186, 213, 279.
Driedo, J., 151, 154, 160, 183, 189, 237, 278, 281, 287.
Dupont, J., 5-7, 9, 10, 16, 17, 19, 31, 34, 35.
Durand, A., 23.
Durando, 44.

Elorduy, E., 132, 299, 300, 305.
Enríquez, E., 152, 299, 300.
Esteban I, San, 141, 249.
Esteban VI, 150, 205, 206.
Eugenio IV, 206, 224, 245.
Eutiquio, 32.

Farvacques, F., 306.
Faure, 81, 114.
Félix II, San, 203-205.
Fernández de Viana, F., 301.
Fernández Rojas, J., 287.
Fidel de Ros, 296.
Flaminio, 297.
Fliche-Martin, 285, 286.
Flórez, E., 287.
Formoso, 150, 205.
Francisco de Borja, San, 294, 295.
Francisco de Sales, San, 303.

Fransen, P., 288.
Freudenberger, T., 288.
Frey, J. B., 7, 9, 10, 23.

Galdos, R., 8, 301.
Galindo, P., 308.
Gallus, T., 304.
Galvarriato, E., 308.
Galy, J., 306.
Gelasio I, San, 221, 265, 266, 273.
Gerson, J., 150, 160, 181, 188, 189, 195, 229, 230, 239, 278, 280.
Gil de Roma, 200.
Gillon, L. B., 288.
González Rivas, S., 290, 301.
Granada, L. de, 296, 297.
Graciano, 146, 229.
Gravio, E., 293.
Gregorio Magno, San, 140, 147, 203.
Gregorio, XII, 244.
Grisaldo, P. (Perusino), 160, 187, 279.
Günther, A., 303.
Gutiérrez, C., 288.
Gutiérrez, D., 291.

Hallus, R., 279.
Harduin, 145, 146, 162, 164, 165, 176, 179, 194, 197, 199, 210, 218, 241, 244-247, 251, 270, 273-275.
Harpio, 297.
Hedde, R., 63.
Hellín, J., 301.
Hermes, G., 303.
Herrera, J., 305.
Hojeda, E., 129-134, 142, 158.
Hornedo, R., 296, 299.
Hosio, E., 149, 204, 211, 228, 229, 257, 280.
Huerga, A., 296.
Hurtado de Mendoza, P., 285.
Huss, J., 162, 171, 176, 209, 210.

Ignacio de Antioquía, San, 27.
Ignacio de Loyola, San, 292.
Inocencio I, 145, 223.
Inurre, P. de, 285.
Iparraguirre, I., 297.
Ireneo, San, 140, 145.
Isidoro, San, 250, 251.
Iturrioz, J., 302.
Iacobatius, D., 154.

Jacquin, 101.
Janelle, P., 285.
Jansenio, C., 81.
Jedin, H., 288.
Jerónimo, San, 140, 149, 204, 303.
Jerónimo Albano, J., 198, 199, 238, 281.
Jiménez Font, L., 295.
Jourda, P., 285.
Juan Crisóstomo, San, 303.
Juan de Avila, Beato, 293, 294, 308.
Juan de Jesús María, 300.
Juan de la Cruz, San, 303, 308.
Juan de Santo Tomás, 63, 304.
Juan Mayor, 159, 184, 279.
Juan IX, 205, 206.
Juan XXIII, 244.
Julio I, San, 223, 264, 265, 267.
Julio II, 164.

Lange, H., 100, 101, 113.
La Noue, F. de, 258.
Larrayoz, M., 308.
Le Bachelet, X. M., 114.
Le Comte, L. D., 306.
Lelius Tekius (?), 151.
Lemos, T. de, 42-49, 51-63, 65-69, 70-88, 90-96, 98, 101, 102, 104-110, 114-117, 119-123, 125-127, 298, 299.
Lennerz, E., 119.
Lens, J. de, 234, 281.
León, L. de, 295, 296.
León Magno, San, 145, 217, 218, 224, 225, 241, 250, 272, 273.
Lessio, L., 303.
Leturia, P., 292.
Liberio, San, 203-205.
Liuima, A., 303.

Loaysa, J. de, 291.
Lodrioor, J., 287.
López de Toro, J., 308.
Lorenzo de Brindis, San, 302, 303.
Lorenzo Justiniano, San, 297.
Lubac, E., 71.
Lucio I, San, 141.
Luis de la Cruz, 296.
Lutero, M., 287.
Lynch, C. H., 308.

Maldonado, F., 285.
Maldonado, J., 7, 11, 14-17, 19-31, 33-35, 37, 39, 40, 295.
March, J. M.ª, 295.
Marcelo I, San, 223.
Marcotte, E., 293.
Martín V, 162, 165, 171, 176, 179, 194-196, 199, 210, 244, 251.
Martinelli, A., 306.
Marsilio de Padua, 230.
Mateos, F., 290, 291.
Matías del Niño Jesús, 305.
Mazón, C., 302.
Medina, M., 234, 281.
Melquiades, San, 223, 249.
Mendoza, Card., 293.
Mendoza, A., 153, 282.
Merino, A., 287.
Merlín, N., 113.
Meyer, L., 42, 45, 47, 52, 53, 84, 87-90, 92, 93, 95-99, 101, 103, 107-112, 114-117, 119-126.
Molina, L. de, 41-48, 50-53, 56, 59, 61-63, 79, 81-84, 87, 89, 91, 108, 111, 118, 127, 297-299.
Molinos, M. de, 306.
Montesinos, A. de, 292.
Morán, A., 305.
Moreau, E. de, 285.
Morta Figuls, A., 301.
Muñoz Iglesias, S., 295.
Muñoz, J., 301.
Muñoz, V., 299.

Natal, Alejandro, 50, 63, 86.
Netter, T. (Waldensis), 233, 280.
Nicolás de Cusa, 227, 230.
Nicolás I, 273.

Occam, G., 152, 189, 230, 239, 279.
Oñate, D., 132.
Optato Milevitano, 203.
Ordóñez, V., 300.
Ortúzar, M., 299.
Osio de Córdoba, 247, 248.
Ovando, F., 152, 233, 280.

Pacotti, A., 178.
Padilla, A., 300.
Palacios, M., 152, 160, 184, 186, 234, 263, 279, 281.
Panormitano, 279, 282.
Paquin, J., 304.
Pardo, E. J., 291, 295.
Pardo, V., 305.
Pastor, L., 178.
Paulo V, 114, 115.
Pelagio, 46-50, 52, 53, 56-63, 67, 68, 75, 76, 127.
Pelbarto de Themeswar, 240, 281.
Pelluzza, F., 113.
Petavio, D., 63.
Pier Giorgio del S. Coure, 300.
Pighio, A., 204.
Pinard de la Boullaye, H., 292.
Pío II, 273.
Pío XII, 308.
Platina, B., 165, 199.
Portalié, E., 114.
Posevino, A., 178, 257.
Prado, N. del, 50, 55, 63, 86.
PsIsidoro, 250, 265.

Quilliet, H., 48.

Rambaldi, G., 306.
Ramírez, M., 285.
Règnon, T. de, 44, 48.
Remón, A., 302.
Ribera, C., 300.
Richter, E., 156, 164, 179, 197, 199, 200.
Riesco, M., 287.

Ripalda, J., 304.
Rojas, M., 300.
Rousselot, P., 36.
Rúa, J. de la, 152, 160, 187, 279.
Rufino, 204.
Ruiz de Montoya, D., 297.

Sainctes, Cl. de, 153, 160, 187.
Saint-Thierry, G., 292, 293.
Sala Balust, L., 293, 294.
Salmerón, A., 159, 184, 185, 189, 241, 258, 279, 281, 282.
Sánchez de Lamadrid, R., 294.
Savonarola, J., 297.
Scorraille, R. de, 129.
Serafín de Fermo, 297.
Sergio III, 150, 205, 206.
Serry, J. J., 42, 53, 114-117, 119-123, 125, 126.
Silva-Tarouca, S., 218.
Silvestre, San, 145, 247, 248, 251.
Silvestre Prieras, 154, 184, 211, 279, 281.
Simancas, J., 153, 154, 160, 161, 189, 293, 279.
Simeón de la Sgda. Familia, 303.
Sixto V, 135, 146.
Sócrates, 203.
Solana, M., 301.
Sosa, F. de, 130.
Soto, D., 141, 231, 257, 263, 280.
Soto, P., 230, 263, 288, 290.
Soto Camino, A., 295.
Stapleton, T., 153.
Stella, D., 211.
Suárez, F., 50, 63, 132, 300-302.
Sulpicio Severo, 203.
Suquía, A., 292.
Surio, L., 250, 251, 274, 275.

Taulero, P., 297.
Teodoreto, 203, 225.
Teófilo de Orbiso, 302.
Teresa de Jesús, Santa, 295.
Tertuliano, 140.
Thiensen, V., 303.
Thils, G., 293.
Tirso de Molina, 299.
Tixeront, J., 113.
Toledo, F., 7, 10-35, 37, 39, 40, 282.
Tomás de Aquino, Santo, 140, 141, 148, 151, 155, 166, 182, 185, 202, 220, 221, 262, 263, 265.
Tomás de Jesús, 303.
Tomás de Villanueva, Santo, 291.
Torquemada, J., 149, 154, 156, 157, 159, 178, 182, 188, 189, 220, 239, 240, 257, 260, 261, 267, 278, 281, 282.
Torres, F., 211.
Torres, L. de, 129, 132.
Torres, M., 291.
Tostado, A., 227.

Ucar, M. J. de, 285.

Valencia, G. de, 155, 159, 175, 207, 208, 212, 220, 224, 226, 244, 258, 259, 279.
Vansteenberghe, E., 44.
Vázquez, G., 132, 133, 297.
Vega, A., 152, 160, 181, 238, 260, 278, 281, 288.
Vega, A. C., 286, 287.
Veiga, M. de, 301.
Vicente de Paul, San, 305.
Vicente Ferrer, San, 292, 293.
Viguerio, J., 237, 281.
Villavicencio, 282.
Villegas, A. de, 129, 132, 216.
Vicente de Lerins, San, 144.
Vitoria, F. de, 230, 257, 263, 280, 288.
Vulpes, A., 304.

Walz, A., 289.
Wicleff, J., 162, 171, 176, 209, 233.
Willaert, L., 286.

Yanguas, A., 297.

Zósimo, San, 145.
Zumel, F., 299.

INDICE DE MATERIAS

J. Leal S. I., La vida eterna en San Juan, según Toledo y Maldonado 5- 40

C. Crevola S. I., Concurso divino y predeterminación física, según San Agustín, en las disputas «de auxiliis» 41-127

J. A. de Aldama S. I., Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá... 129-282

Bibliografía

Boletín de Historia de la Teología en el período 1500-1800 285-307

Indice de personas 309-313